هذه رسالة الفيوضات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على صحبه
الكرام البررة اجمعين اما بعد قال الفاضل الكامل
المحقق ملا سليم المشهور الجيلانى لما رايت اختلافا
كثيرا بين المتكلمين والفلاسفه خصوصا بين المتفلسفه
المتاخرين اختلافا كثيرا فانا بذلت جهدى
ان نجمع آرائهم على قدر الطاقه فجمعت ما هو متخلف
عنه فى حواشى كتب المتقدمين والمتاخرين وسميته
بالفيوضات الالهية واسئل الله التوفيق ومنه نقى

فيض

فيض فى وجود الفلسفة وبيان موضوع الفلسفه
الاولى وكيفية تنزله بالعلوم الجزئية ورد ما قاله المنكرون
فنقول لما تقرر ان شرح الاسم الذى يكون جوابا عن ماء الشارحة
مقدم على اثبات الوجود الذى هو جواب عن هلية البسيطة
وتقرر ايضا ان الحدود والرسوم بالحقيقة قبل وجود الشئ
حدود ورسوم شارحة فبعد اثبات الوجود يصير تلك الحدود
الشارحة حدودا بالحقيقة ولا يمكن لنا بيان حد الفلسفة
كما هو فى هذا المقام لانه ليس للفلسفة حد الا جميع المسايل
المدونة ولا يمكن بيان جميعها الا بعد اتمام الكتب المفصلة
وكيف يمكن درجها فى المختصر الذى ينقل فيه قليل منها لزمه
رسم الفلسفة فى شرح الاسم وهو العلم باحوال الموجودات
كما تكون بقدر ما للبشر احاطته ونظام وجود الموجودات
مع الاحوال والعلم باحوال الموجودات ممكن بل واقع و
حاصل بالفعل والاوليات موجودة والاكتساب ممكن
بل حاصل وبين تفصيل ذلك فرفوريوس الصورى فى كتاب
الايساغوجى الذى جعله مدخلا لكتاب قاطيغورياس
ويقع النزاع فى هذا الكلام للسوفسطائيين مع الحكيم
لانهم يقولون لا موجود فى الوجود وليس باعثهم على
هذا القول الا الشرارة والجهالة فالفلسفة موجودة
ولما كان لكل علم موضوع يبحث فيه عن احواله ونفى اقسام
الفلسفة يكون البحث عن احوال الموجودات نظرية
كانت وعملية والغرض هنا هو النظرى فالموجودات
لاقسام الفلسفة ولما كان الموجود على قسمين من الوجود

كوجود المحسوسات ونظري الوجود وما يكون بين الوجود لا يلزم
ان يكون كنهه بينا لزم في الفلسفة من علم يكون اثبات وجود
الموجودات الغير البينة وبيان كنه الامور البينة الوجود وغير البينة
الوجود فيه وهذا انما يكون اذا كانت الموجودات محمولات لان البحث
في العلم عن احوال الموضوع والاحوال محمولات جعلا في المسئلة كما
قرر في كتاب البرهان فلا بد لهذا العلم من موضوع يكون اعم الموجودات
وليس يعم جميع الموجودات الا الموجود المطلق والشي المطلق المساوق
للموجود ونقول انه لا يثبت وجود موضوع علم كما قرر في البرهان في ذلك
العلم لان كل حد علم ومرتبة هو ان يبحث عن احوال الموضوع وتثبت
احواله بعد تسليم وجوده فلا يلزم الدور بان ثبوت شي لشي
فرع ثبوت المثبت له وانه لا يكون بيان وجود الموضوع في العلم
الذي يبحث عنه لان بيان الموضوع ليس بيان حالاته واعراضه
الذاتية يعني ان مسائل العلم كلها في مرتبة هل مركبة واثبات
الوجود في مرتبة هل البسيطة فبيان وجود الموضوع ليس مسئلة
في ذلك العلم وما يقال من ان ثبوت الشي للشي لا يلزم على القول
الكلي ان يكون فرع ثبوت المثبت له بل يكون في الوجود مستلزمه
وفي غيره فرع لانه لو كان تلك القضية كلية يلزم الدور او التسلسل
وبيانه ان ثبوت الوجود يستدعي وجودا سابقا وذلك
الموجود السابق اما غير الوجود اللاحق فهو الدور وهو
التسلسل باطل لان ذلك الكلام بعنوان الكلية مستقيم وبيانه
عندهم ان الوجود ليس بصفة انضمامية كالسواد والبياض بل في الخا رج
عين الموجود فثبوت الخارجي للموضوع لا يستدعي وجودا سابقا
لان الوجود ليس الا امرا اعتباريا ويكون في الخارج نفس المهية وزيادته

في التصور ليس بان نفس المهية كائن في الذهن ويلحقه الوجود فيه
كالسواد والبياض للذوات المحصلة الخارجية بل في الذهن ايضا
ينتزع الوجود من المهية ويلاحظ من النظر عينهما كما في الخارج مثلا
الانسان اذا حصل في الذهن وكان موجودا فيه يمكن ان لا يكون الوجود
ملحوظا بل لا يكون متصورا ولا يكون الوجود الذهني الا التصور الذهني
مع ملاحظة الذهن فالوجود في الذهن لا يكون غير المهية ولكن اذا انتزع
الوجود كان مفهوما غير المهية ولا يكون المهية في تلك الحال معراة
عن الوجود ولا يلزم ان يكون المهية في حال ملاحظة الوجود في
الذهن فعلم من هذا انه وان لوحظت المهية في الذهن معرى
عن الوجود يكون مخلوطا به فثبوت الوجود في الذهن يكون في
ظرف الخلط والتعرية والانتزاع فرع للمنتزع منه ولا دور
ومثل هذا قياس الزوجية للاربعة التي هي لازم للمهية ولا
يختص باحدى الوجودين وان لم تكن حين ملاحظة نفس المهية
منظورة لكن لا يخلو عنها الحالتية تخلف اللازم عن الملزوم
فثبت ان ثبوت الشي للشي فرع ثبوت المثبت له فلا بد ان يكون
للموضوع مسلم الوجود قبل الفن حتى يثبت الفن محمولات عليه
فموضوع كل علم اما ان يكون بينا بنفسه او يتبين في علم اعم
يكون الموضوع خاليا عن احوال موضوع العلم العام كما اذا كان
عرضا ذاتيا او نوع عرض ذاتي او نوعا لموضوع العلم العام و
لما كان كل خاص لا يتبين الا بالعام لا يتبين موضوعات العلوم
الخاصة بالكنه الذي يوجب البصيرة التامة في العلم الا ان يتبين
في العلم العام فهو العلم الذي موضوعه بين وعام لكل موجود فهذا
العلم هو الفلسفة الاولى الذي يكون موضوعه الموجود المطلق

والموجودات الخاصة يكون احواله التي تثبت فيه وتعم فيه لوجوهها
سواء كانت الموجودات الخاصة هي العلل الاربعة او الواجب او غيرها
فالاحوال انما تثبت للموجود المطلق مثل ان يقال بعض الموجودات
واجب وبعضه جسم وبعضه مقدار عرضي وبعضه وحدة وبعضه
كثرة وبعضه علة وبعضه معلولية او واحدا وكثيرا وعلة او معلوله
واذا خص الموجود وصار جسما بالوجه الذي وقع في حد التغير
اعطوه لصاحب العلم الطبيعي بعد ان يثبت مبادي العلم الطبيعي التي هي
الجسم والهيولى والصورة والعدم والمكان الخروج من القوة فان
الجسم بهذه الاشياء والاوصاف يقع في حد التغير فيظهر العلم الطبيعي وسماع
الطبيعي والجسم في العلم الطبيعي يختص بالفلكي والعنصري والمواليد فيظهر
العلم السماء والعالم وعلم الحيوان والنبات واذا ضم الى انواع الجسم
حيثية اخرى كالصحة والمرض لبدن الانسان ينشاء الفرعية و
لهذا لم يصر الطب جزء الطبيعي بل هو الفرع للطبيعي لان في موضوع الطب
يعتبر حيثية زائدة على الحيثية المعتبرة في موضوع الطبيعي وكذلك البيطرة
والفلاحة واذا ثبت المقدار في الفلسفة الاولى يصير موضوعا للرياضي
لكن من حيث انه مقدار وان كان في المادة في الخارج وهذا المقدار
اذا وقع في الفلك يصير هيئة ولما كانت النسبة من عوارض المقدار
يثبت في الرياضي واذا ضم اليها قيد التاليف اللحني يصير موسيقيا
ويصير فرعا للرياضي وكذلك يخص بعد العموم ما امكن وينزل الى الاعمال
والصناعات الجزئية كالبنائي والنجاري وكل واحد من هذه الجزئيات
اذا لوحظ بالعموم يرجع الى الالهي ومثاله النسبة اذا كان في التاليف
اللحني فهي موسيقي واذا لوحظت مطلقا فهي من احوال الموجود العام لانه
لا يخ موجودان من النسبة كما نرى من مقادير الاجسام من الافلاك
والعنص

والعنصر والكيان والحيوان والانسان واجزاء كل واحد منها لانه
لو كانت منطقا كانت هيا لحس الصورة وان كانت اصم كانت غير
هيئي وكذلك الصحة والمرض والاعتدال التي لو لوحظت في بدن الحيوان
يكون طبا وبيطرة وان لوحظت مطلقا كانت من فروع الالهي
ويصير موضوعا لصناعة النبوة التي يعرف اعتدال العالم والحراف
مزاج الكل فالفلسفة يوازي نظام الوجود كالوجود المطلق
الذي حقيقته عين الواجب ثم بعده العقول والنفوس والاشخاص
والاجسام فالاول هو الالهي ثم الرياضي ثم الطبيعي ثم الموسيقي والطب
الى الصنائع الجزئية وكل علم فهو بحيثيته يستنبط من نظام الوجود
وباعتبار منتزع من هذه السلسلة والعالم بالفلسفة محيط بالكل

ازاحة وهم

ولقائل ان يقول قد عرفت ان الموضوع في كل علم
هو الذي يوضع ويبحث عن اعراضه الذاتية ولا بد في الموضوع
من العموم حتى يحصل بانضمام كل قيد قسم وان يكون له احوال و
اعراض ذاتية والموجود ليس كذلك فانه لا يمكن اخذه بطريق العموم
فيقيد بقيد فيصير واجبا وبقيد اخر فيصير ممكنا والا يلزم التركيب
وليس له اعراض ذاتية والا لكان قابلا لها فيلزم التركيب ايضا
فنقول الموضوع في هذا العلم الموجود المطلق كما نقل صاحب
الملل والنحل وغيره عن ارسطاطاليس وحمل المشتق لا يستلزم
قيام مبدا الاشتقاق مطلقا لا في لغة العرب ولا في لغة غيره اما
في لغة العرب فانهم يقولون ان النور منور والضوء مضيء مع عدم قيام
نور في ذات النور وضوء في ذات الضوء ويقولون ايضا زيد حداد
وعمرو تمار مع عدم قيام الحديد والتمر في ذات زيد وعمرو ويقولون
ايضا زيد مملوك وعمرو مخلوق وبكر مصنوع مع عدم قيام الملك

في زيد والخلق في ذات عمرو والصنع في ذات بكر بالضرورة ويقول
النار حارة والماء بارد والشمس مشرقة مع عدم قيام الحرارة في ذات النار
والبرودة في ذات الماء والاشراق في ذات الشمس وقس على هذا
واما في لغة غير العرب فكما في معاني هذه المشتقات واذا عرفت ان حمل
المشتق غير مستلزم لقيام مبدا الاشتقاق مطلقا فقد عرفت
ان حمل الموجود على ذات لا يستلزم قيام الوجود عليه لكونه مشتقا
حتى يلزم التركيب والحمل المشتق قد يكون بقيام مبدا الاشتقاق
كالابيض والاحمر وقد لا يكون كما عرفت وحمل المشتق لا بطريق
القيام على قسمين احدهما ان يكون الموضوع والمحمول واحدا و
الثاني ان يكونا اثنين اما الاول فكما في النور منور فان النور والمنور
ذات واحدة فههنا المشتق ومبدا الاشتقاق واحد واما الثاني
فكما في قولنا زيد مملوك اي ذات ثبت الملك ثم ان الحمل على قسمين احدهما
الاختلاف في المفهوم والاتحاد في ما صدق هو عليه وهذا هو الحمل المنطقي
فانهم انما يعتبرون المفهومات فقط والثاني هو الحكم باتحاد الفرد والطبيعة لاتحاد
الطبيعة مع الفرد وهذا هو الحمل الطبيعي فنقول حمل الوجود على الواجب انما هو
من قبيل النور منور واما حمله على الممكن فليس الا من قبيل زيد حداد اي
منسوب الى الحديد اما الاول فلانا اذا قلنا الواجب موجود معناه
ان الواجب عين لان الواجب ليس الا نفس الوجود كما ان الضوء
ليس الا نفس المضي لانه لو لم يكن الوجود ذات الواجب وعينه
فاما ان يكون ذاته غير الوجود وقابل له وهو محال للزوم التركيب
واما ان يكون غير الوجود وغير قابل له فيلزم ان يكون ذاته عدما
وقابل للعدم لمحالية عدم ارتفاع النقيضين ولا واسطة بين الوجود
والعدم وقابل الوجود والعدم واما الثاني فلانا اذا قلنا زيد موجود

والممكن موجود معناه ان الممكن منسوب الى الوجود كما يقال زيد
حداد اي منسوب الى الحديد فالحمل ههنا ليس طبيعيا لعدم كون الوجود
عين زيد حتى الحكم بالاتحاد ولا قائما فيه لان المهية الممكنة غير الوجود
قطعا وقيام الوجود محال كما ان قيام الوجود على نفس الوجود
محال واذا كان غير الوجود يكون هو العدم قيام الوجود على
نقيضه الذي هو العدم محال ووجهه ان الوجود لا يمكن ان يكون
عارضا في شيء ما في الواجب فقط واما في الممكن فلانه اذا كان عارضا
يكون صفة للكلي والممكن قابل له فيكون الوجود بمعنى ذات ثبت له
الوجود وهو محال لان الوجود العارض لا يخلو اما ان يكون عرضا
لازما او عرضا غريبا العدم احتمال كونه ذاتيا بمعنى جزء الذات لانه
ليس المهية مركبة من الوجود وشيء اخر والاول محال لانه ليس علة
لنفس المهية ولا فصله وكذا الثاني لان العرض المفارق والغريب
هو الذي علة في خارج الذات ولا يلزم من زواله زوال المهية والوجود
ليس كذلك لانه يلزم من زواله زوال المهية وايضا لو كان الوجود عارضا
والمهية معروضة لزم الدور لان العارض يحتاج في الوجود الى المعروض
والمعروض ههنا يحتاج في الوجود الى العارض فيلزم الدور وايضا الوجود
غير المهية وغير الوجود هو العدم فيلزم قيام الوجود بالعدم الذي
هو نقيضه سواء كان عدما وصفيا او ذاتيا لعدم وايضا الوجود عندهم
حال من احوال المهية وثبوت امر لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم
تقدم الشيء على نفسه وهو محال لان حمل البسيط مقدم على المركبة فثبت
من ههنا ان حمل الوجود ليس مقتضيه طبيعة كما اشار اليه الشيخ في بعض
رسائله بل ان كان قضية فهي قضية منطقية فحمل الوجود هو ثبوت
الشيء لا ثبوت امر لشيء فموضوع الالهي كما سبق هو الوجود المطلق

وحمل الوجود حمل بشطع لا طبيعى فان للوجود المطلق كما عرفت فردين احدهما الموجود
القائم بالذات وليس هناك وجود غيره والموجود هناك واحد والثانى
الموجود الذى وجوده غيره ولا يكون الوجود هنا بعنوان العروض كما عرفت فاذا
لم يكن الموجودية بعنوان عروض الوجود فلا بد ان يكون وجود الممكن هو النسبة
والربط الى الفاعل الحقيقى الذى هو نفس الوجود وذاته وهو اى الوجود الا
نتسابى على قسمين قسم يكون للمنسوب وجود وللمنسوب اليه وجود وللنسبة
بينهما وجود آخر هو الربط وقسم يكون وجود المنسوب نفس الانتساب كما قال
المعلم الاول ارسطاطاليس فى العرض بان وجوده فى نفسه هو الوجود الرابطى
وتابعه اكثر المتقدمين والمتاخرين بمعنى انه ليس له وجود فى نفسه ووجود
رابطى بل موجوديته ليست الا هذا الوجود الرابطى فنقول فيما نحن فيه
فى الممكن هو محض الانتساب الى الجاعل الحق كما ان الوجود فى الاعراض ليس الا
نفس الانتساب الى الموضوع لان احد النسبتين هو بالنسبة الى الفاعل
والاخر بالنسبة الى الموضوع واما الوجود بالمعنى المصدرى فلا شك ان الموجود
الممكن غير موجود به وليس هو موجود به الممكن به ولا يمكن ان يقال ان هذا المعنى
المصدرى من جملة المحمولات الطبيعية لان المحمول الطبيعى هو الذى يكون له تحقق
وثبوت فى خارج الذهن ولا يكون لمعنى الوجود التحقق والثبوت ثبوت
وتحقق فى الخارج بل المتحقق والثابت هو الاشياء لا احوال الاشياء
وان قيل باحد محمولية الوجود باصطلاح المنطق لا يكون المناقشة معه
والحكم باشتراك اللفظ والعروض على هذا المعنى المصدرى لا صورة
له لانه محمول بالعرض والمحمول بالعرض لا يكون محمولا بالذات واذا ثبت
ان موجودية الممكن بالجود الحق ثم فيكون موجوديته بالانتساب
الى الجاعل بمعنى انا نفهم هذا المعنى منه وفى الحقيقة المعنى الذى
هو فى الخارج هو هذا الانتساب وهذا المعنى المصدرى لا يصلح

رب سهل

لحكم من الاحكام الخارجية بالذات وبهذا التحقيق بطل
رأى القائلين بالاشتراك اللفظى للوجود بين الواجب
والممكن لان الاشتراك اللفظى هو ان يكون اللفظان
موضوعين بازاء معنيين يكون كل واحد منهما موجودا
بالذات لا احدهما موجودا والاخر موجودا بالعرض
لان كل ما هو موجود فهو معدوم بالذات وايضا
من شروط الاشتراك اللفظى هو ان يكون بين المعنيين
المشتركين بالاشتراك اللفظى تباينا بالذات لانه
لو كان نسبة اخرى لا يمكن ان يكون اشتراكا لفظيا
وبين العلة والمعلول لا يكون تباينا مطلقا لان التباين انما
يتصور فى المهيتين وليس فى الواجب مهية وايضا
اذا كان الوجود فى الفاعل والجاعل بعنوان الفاعلية
وفى الممكن بعنوان العروض والقبول لا يلزم ان يكون
مشتركا لفظيا كما هو الظاهر فان الضرب كما يكون فى
الفاعل والمنفعل بمعنى واحد يكون فى الضارب
بعنوان الفاعلية وفى المضروب بعنوان المفعولية
والضرب ليس الا معنى واحد لكن يكون الموجود بالمعنى
المصدرى اعنى الكون يمكن ان يفهم من الموجود
والموجود بمعنى ولا يلزم ان يكون الكون البديهى
مشتركا لفظيا ايضا اذا قلنا الواجب موجود ولم
نعلم معنى الوجود لا يكون ذلك قضية بل يكون
حشوا من القول فان لج احد وسال عن علة
هذا المعنى المصدرى وقال كل عرضى لا بد ان ينتهى

الى الذاتى ويلزم التركيب فى الوجب فنقول بالضرورة
لايكون موجودية الممكن بهذ المعنى المصدرى
وقد ثبت البرهان على ذلك كما مر بل الوجود انما يفهم
من الموجود لامن المهية من حيث هو واذا كان كذلك
فالوجود يفهم من الموجود الممكن بسبب الجاعل والموجد
ولا يلزم ان يكون علة الوجود فى الممكن المهية
ان كان عرضا اوليا اومن الغيران كان عرضا غريبا
ثم تختل مسئلة الجعل فيئول الى جعل المهية وهو غير
معقول كما ياتى فالوجود فى الواجب والممكن يفهم من
حقيقة واحدة هى الواجب الا انه يفهم منه باعتبار
الجعل وفى الممكن باعتبار انه مجعول ومنتسب اليه
وايضا فى الواجب بدون توسط المهية وفى
الممكن بتوسطها وهذا ليس تركيبا لان نفى المهية
فى الواجب امر سلبى ثم اعلم ان جماعة يقولون
ان الوجود حال المهية ويقولون فى طلب موضوع
العلم الالهى ان الموجود بالمعنى البديهى بما هو شىء
موضوع لا بما هو موجود ويخرجون الواجب عن المقسم
يلزم عليهم مع المفاسد المذكورة مفاسد اخرى
اعظمها نفى الصانع للعالم فى الواقع الا فى القول
واللفظ لانهم يقولون الشى اسم للموجود الذى
هو بمعنى ذو الوجود لان المهية لايق عليه
الشىء قبل الوجود وبعد الوجود يكون هنا شيئين
مهية يق لها الشىء بالذات ووجود يق له الشىء

بالعرض

مع ما ذكرناه [illegible]

بالعرض والمراد من الوجود ليس الا المعنى المصدرى
البديهى اعنى الكون ووجود الشىء عبارة عن
كونه وانه حال الشىء وعنه لا يقال له الشىء
والموجود الا بالعرض وبتبعية المهية وفيه
انه اذا كان الشىء والموجود بمعنى واحد يختلفان
بالقول وحده فلم جعله كل واحد منهما احتمالا
عليحدة فى طلب الموضوع ولم يجعل الترديد بين
الموجود والمعدوم فان اسم الشىء والمهية
انما يجرى بعد الوجود وبعد جعل الشىء مناطا
للاحتمال بمجرد نحو التغائر يصير الكلام عبثا
ومع هذا فلم لم يجعل المهية ايضا احتمالا
للموضوع وايضا اذا كان الشىء مفهوما بديهيا
والمفهومات لا تخ من ان يكون احدى المحمولات
اما الجنس او الفصل او الخاصة او العرض العام
او اللازم او الغريب فباى معنى يحمل لا يخ عن
سقم كما ذكرناه سابقا وايضا الوجود اذا كان الشىء
والشى حامله وقابله ومعروضه فعروضه للشىء
فرع وجوده بالضرورة لان الشىء ما لم يوجد لم يعرض
له امر وعارض وحال فى نفس الامر وايضا اذا كان الوجود
عارضا فى الخارج مما المعروض واذا كان الوجود
شيئا بالعرض فالشى محمول على الوجود وعلى المهية
واعم منهما واعم الشىء يكون قبله بالذات لانه
اما جنس او ينتهى اليه فيلزم ان يكون جنسا

اوله جنس فليس الوجود والموجود اعم المفهومات
واعم الشي يكون قبله بل الاعم هو الشيئ فيلزم
التركيب وايضا اذا كان وجود الشيئ حال الشيئ
يكون ذو الحال قبلها قبلية بالذات باي معنى
اريد بها لان هل البسيطة مقدمة على المقدمة المركبة
فان قلت انما سميتا الحال التي هي الموجود بالهلية
البسيطة دون سائر الاحوال التي بعده قلنا ذلك
غير صحيح لعدم جواز التخصيص في المسائل العقلية
لانا اذا قلنا الهيولى موجود فالموضوع ليس صرف
بدون الوجود لان الموضوع ليس هو موجود بل قابل
له امر لابد ان يكون ثابتا في مرتبة ذاته حتى يمكن ان يحمل
عليه شيئ او امر وهذا انما نشاء من جعل هل البسيطة
قضية وايضا قولهم في طلب الموضوع هو اما الشي او الوجود
او الموجود لانها اعم المفهومات غير صحيح لان الاعم
والاخص من النسب التي يجري بين الشيئين فلا
نسبة بين الوجود والشي فكيف يمكن جعله اعم
وايضا الاحوال الا معنى لها لان الموجودات في نظر
العقل لا يخرج عن المقولات العشر فاثبات غيرها
من غير دليل وبرهان غير مسموع ودعوى في
امثال هذه المباحث التي وقع للعقلاء فيه
نزاع لا يغني من جوع وايضا الامر الذي ليس بموجود
ولا معدوم هو امر يلقاء العقل سقيما ولا يفيد
ان يكون الوجود موجود بالعرض لان معناه انه موجود

بوجود

بوجود غيره اعني المهية وهذا يستلزم ان يكون
للمهية وجود قبل الوجود ويلزم الدور وبهذا القول
يلزم عليهم نفي الصانع وايضا بناء على زعمهم من ان الوجود
والمبداء الاول ليس بموجود ولا معدوم يلزم ان
لا يجوز لهم الحكم عن المبداء الاول والوجود بامر
بالذات فلا يمكن لهم القول بان صفات الصانع
الاول محمول على السلب ولا بان الاول تع فاعل الا شياء
وغيرها من الاحكام لان الحكم لابد ان يكون في
القضية والقضية سالبة كانتا وموجبة
يستدعي وجود الموضوع وايضا من المقول فلا
بد له من الموضوع فيلزم التركيب في الاول تع وايضا
اذا لم يمكن الحكم على الوجود يندفع الاشتراك
اللفظي واعلم ان معنى الكون هو الكائن وهو
اعم من ان يكون كائنا كيانا وان يكون كائنا
بغير كيان كما ورد في الخبر من انه كائن بغير كيان
ولا يخفى انه لا يعتبر في معنى الكون الشيئية كما
ورد ايضا في الخبر كان الله ولم يكن معه فان قلت
اذا كان الكون في الواجب والممكن بمعنى واحد
كما يلزم الاشتراك اللفظي المعنوي والا يلزم
الاشتراك اللفظي قلت الكون معنى واحد يفهم
من ذات واحدة ولا يفهم من موضعين حتى
يلزم الاشتراك بل اطلاق الوجود على الواجب بمعنى
ان الكون ذاته عينه ويطلق في الممكن بمعنى صدوره

عنه وفى الواقع ليس الا كون واحد حقيقى يفهم الكون
المصدرى منه فيطلق على الواجب والممكن فكون
الممكن عبارة عن علته من جهة صدوره عنه
فقولنا الممكن موجود معناه ان له علة هو موجود
بها كما يقال زيد مملوك اى له مالك وعمر حداد اى
منسوب اليه واما الكون المصدرى فيفهم عن
المكونات باعتبار ان لها كائن مكون وموجد
وجاعل يصدر عنه لا ان الكون المصدرى عارض
لها وحالة فيها بل بمعنى ان هذا المعنى يفهم من الموجودات
باعتبار علتها وليس هذا المعنى موجودا بالذات
حتى يصلح للعروض لانه انتساب فى هو موجود
بوجود الطرفين وليس له وجود سواه ومتاخر
عنهما بل الصالح للعروض هو الموجود بالذات لان
الموجود بالعرض معدوم بالذات وليس فى الخارج
وجود هو العارض وشيئ هو المعروض بل الذى
كان فى الخارج هو الشيئ ومشيئه وموجده وهذا
يشبه ما قاله المتاخرون من الوجود ليس امرا
زائدا على الممكن فى الخارج بل امر اعتبارى منشاء
انتزاعه موجود فى الخارج وليس هذا الا اشارة
كاشباب الاقوال بل امر واقعى فظهر ان الوجود الذى
به موجودية الاشياء هو الوجود الحقيقى القائم
بذاته المانع من البطلان واللاشيئية كما
ورد فى الخبر وهو وجود كل شئ وحياة كل شيئ

ونور

ونور كل شيئ **فبص** اعلم انه كلما كان كلامنا فى
هذا الكتاب مبتنيا على الوجود الذهنى فليس لنا
اهتمام فيه بل هو كلام على هذا التقدير ولنا فيه
تقرير بناء على عدمه ايض وذلك اسد فان قلت
ليس كلما نفهمه فله وجود فى الخارج فانه لا بد ان
ان يكون بين كل شيئين نسبة البتة وهذه النسبة
ليست من الامور الخارجية فانها لو كانت فى الخارج
لكان بينها وبين كل واحد من الطرفين نسبة وهكذا
فيلزم التسلسل فينتهى الى نسبة لا يكون موجودة فيه
فنقول ان النسبة موجودة بالعرض اعنى وجودها
هو وجود الطرفين وليس لها وجود اخر حتى
يلزم التسلسل وهذا انما نشاء من عدم الفرق
بين الموجود بالذات والموجود بالعرض وصار
هذا الاشتباه منشاء لكثير من الاغلاط ولما انجر
الكلام الى هذا لا بد لنا من ابطال الوجود الذهنى
وليس هذا اول قارورة كسرت فى الاسلام بل
المتكلمون ينكرون ذلك من السلف الى الخلف
الا ان من المتاخرين المدعين ان علومهم كلام
والفلاسفه سلفهم المحققين دون خلفهم
المخترعين فنقول بقول وجيز ان هل البسيطة
مقدمة على المركبة فلو كان الادراك بحصول
الصورة يلزم ان يكون هل البسيطة متاخرة
عن المركبة وبذلك بطل الاعتباريات الغير

النفس الامرية وايض لو كان العلم هو الصورة
الحاصلة او الحاضرة يلزم امكان اتصاف العلم بالحصول
او الحضور كما يتصف الصورة بهما على ان النفس
غير قابل لشيء من الصور والاعراض فى نفسها لان
كل ما هو قابل لهما فهو مادة او فى مادة والنفس
مجردة فلا يكون قابلة لحالة من الاحوال وايضا
ما حصل فى الذهن من الحقيقة او غيرها والاول
مم لان حقيقة الجسم مثلا ليس الا الهيولى والصورة
ويلازمهما الكم مثلا وصورته وحقيقته المذكورة
لا يحصل فى الذهن والنفس قطعا لان ذلك المقدار
والوضع لا يحصل فيما ليس له مقدار ووضع
بالض وان كان الثانى فليس ما حصل ح هو
الذى فى خارجه هف وايض حصول الصورة
اما بالصورة او الشبح او المهية بنفسها والاول
بط لان حصولها ايض على قسمين اما عينها او
شبحها والاول غير جائز لان الصورة اذا انتقل
عينها من ذويها الى العقل فهى اما جوهر او عرض
فبالثانى يلزم انتقال العرض وبالاول يلزم خلو
الشى الخارجى فى الخارج عن الصورة او مصورا
بصورة يكون فى الذهن فان تبدل باخرى يلزم
عدم الادراك لان العلم بتلك الصورة المنتقلة
لا ينجع فى علم ذلك الشيء المصور باخرى والثانى
ايضا بط لان العلم بمثل شيء وشبحه لا يفيد

العلم

العلم بذلك الشيء ايضا كما راينا شبحا من بعيد لا نعلمه
انه انسان او غيره وكذا نقول فى الثانى اعنى الحصول
بالاشباح لان شبح الشيء غيره وفى الثالث نقول
ان المهية بنفسها لا يحصل فى الذهن ودعواه دعوى
خلاف البديهة لانا نعلم بعد علمنا المهية انها فى الاعيان
بعينها وايض نقول ان الصورة الحاصلة اما عين
ذى الصورة او غيره فبالاول يلزم وجود شيء فى
محلين وبالثانى يلزم ان لا يكون معلوما بل المعلوم
شيء اخر فبطل ما تخرتم فى الوجود الذهنى من الاول
سواء كان العلم هو حصول الصورة او الصورة
الحاصلة وسواء كان من مقولة الانفعال والكيف
او الاضافة وسواء قيل بحدوث الصورة فى الذهن
والقوى وحصولهما من الخارج وما قالوا من ان الشيء
جوهر فى الخارج وعرض فى العقل والقوى ليس الا
كلام مهذبر لان الحقيقة الواحدة ان كانت جوهرا فجوهر
فى جميع الظروف وان كانت عرضا فعرض فى جميعها
وكيف يمكن ان تنقلب حقيقة الى حقيقة اخرى فى
ظرف مع ان قلب المهية مح عندهم وهذه العشيرة
لما التزموا ذلك الجاوا الى تحريف معنى الجوهر والعرض
وقالوا الجوهر مهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا
فى موضوع والعرض مهية اذا وجدت فى الاعيان
كانت فى موضوع ولم يعلموا ان الجوهر جوهر دائما وكذا
العرض ولا ينقلب احدهما الى الاخر لانهما حقيقتان

مختلفان في اي وعاء كانا وهذا مثل قولك زيد
في الدار وفي الحجرة عمرو وذكر قولهم ان الوجود
في الواجب عين وفي الممكن عارض وان الطبيعة
الواحدة كيف يمكن ان يكون عارضة مرة وغير
عارضة مرة اخرى مع انك عرفت نفي العروض
ايضا برهانا ثم ان قائلا منهم لو قال ان الوجود
وجودان عام وخاص والعام في الكل معنى واحد يعرض
على المفهوم الواجب وذات الممكن في الذهن والخاص
ذات الواجب ومتحد مع ماهية الممكن في الخارج فنقول
ذلك كما ترى بناؤه على الوجود الذهني وبفساده يفسد
ذلك وسيأتي نفي تعدد الوجود الخاص واتحاده
مع الماهية اثباته تعالى وبعضهم ترتر الكلام برمته
الى العمق وقال ان الشيء موجود في الذهن بوجود
ظلي وفي الخارج بوجود اصيل وظن ان هذا كلام له
بحيث يمكن الهرب منه الى الحق ولم يعلم ان هذا
ليس بغير اللعبارة وان ظل الشيء غيره ولا يحصل من
العلم بالظل العلم بذي الظل كما ان في المحسوس
من راى ظل شخص ولم ير ذلك الشيء لم يحصل له العلم
بذلك الشيء فضلا من ان يعلم بالظل حقيقة ذلك
الشيء والاغرب ان بعضا من الاعاظم قال في اثبات الوجود
الذهني انه لو لم يكن العلم بحصول الصورة يبطل
القضية الحقيقية ولم يعلم ان من لم يعتقد الوجود
لم يعتقد تلك القضية ايضا ولم يبال ببطلانها مع

متابعته

متابعته في القرون يدبر الناس كيف ما شاء فقال
يوما في المنبر ايها الناس لو لم تفعلوا فعلا كذا حرم عليكم
الفرج والناس لما كانوا احمقون تضرعوا اليه وقالوا
ايها الامام العظيم الرفيع المقدار لا تحرم علينا الفرج
بقدرك وعمرك وان حرمت الفرج لا يكون ما لنا
الى خير واي شيء يصنع والحال انه ضروري لنا
ومدار بقائه وبعض آخر مشى مشية حتى الى
التمثيل ومثل ذلك بالمرآة وقال كما انه يتمثل في
المرآة صور المحسوسات ينطبع في العقل والقوى
صور المحسوسات والمعقولات جميعا ولم يعلم ان
علة اراءة المرآة صور الاشياء ليس بالانطباع لانهم
قالوا ان اراءة المرآة الصور انما هو بانعكاس الشعاع
منها لكونها جسما صقيليا والنفس ليس بجسم حتى يليق ان
ينعكس منها الشعاع مع ان ذلك خلاف مذهبهم في العلم
وايضا من بعد رؤيته شيئا وغيبته عنه يرى ذلك
الشيء بعينه من غير زيادة ونقصان فلو كان ذلك بالحصول
يلزم حصول المتكمم مع ساير الاعراض والعوارض
اللازمة في الذهن مع ان النفس ليس ذات كم ومقدار
وساير الاعراض المادية هف ولانت النفس مثل الهيولى
حتى يقال انها ذات مقدار بالعرض وبتبعية شيء
آخر ولا يمكن ايضا ان يكون ذلك كالصورة في الجدار
لان تلك الصورة التي في الجدار ليست بعينها التي في
الخارج من ذي الصورة حتى يحصل من علمها علم ذلك
الشيء الذي في الخارج فان من راى صورة في الجدار

وظهر صاحبها المحصل له العلم بصاحبها قطعا وبطل
ح ما قيل من ان الحصول يكون مع سلب كثير من اللوازم
فان ذلك قول له بلا فكر وروية لانا نعقل الاشياء مع
جميع اللوازم لانا اذا عقلنا جسما طويلا عريضا عميقا
فاذا عقلناه مع جميع لوازمه من الكم واللون
وسائر ما يلزمه فيلزم كما ذكرنا حصول المقدار مثلا
فيما ليس له مقدار وبطل استدلالهم بان ذلك من لوازم
الوجود الخارجي فان الوجود مطلقا لازم له اما
لا في الخارج ولا في غيره وايضا اذا عقلنا الجسم بدون
الكم فانا لا نعقله البتة فان حقيقة الجسم ليست الا
الهيولى والصورة ويلازمهما الكم في اي وعاء
كان كما عرفته ولا يفيد ان الصورة بعد التجريد
وجعلها مجردة يحصل في الذهن لان الشيء الذي
جردته ليس بعينه الذي في الخارج مع انا كما قلنا
نتصور الشيء مع جميع اللوازم والعوارض وبرهن
الزهم بانا نحكم احكاما كثيرا ثبوتية على اشياء مع عدم
وجودها في خارج الذهن فهي في الذهن كقولنا شريك
الباري ممتنع واجتماع النقيضين مح ونفهم العنقا
والكليات الحقيقية والفرضية وغيرها مع عدم
وجودها في الخارج وطريقهم انا فهمنا الاشياء
المذكورة انما هو بسبب وجودها في الخارج اما
بالذات واما بالعرض كما سيأتي في مقرها انشاء الله
وما قال بعض من المتاخرين من ان حصول الشيء
في النفس عبارة عن خلق النفس في ذاتها عند

المشاهده

المشاهدة لان النفس من سنخ الملكوت فتخلق
مثل بارئها ما شاءت فليس ذلك بعنوان الحصول
الانفعالي بل بعنوان الحصول الفعلي فالاشياء بعد
خلق النفس اياها حاضرة عندها لا حاصلة فيها
فانما وقع ذلك القول منه بالاضطرار فانه لما
شاهد مذاهب الطوائف مدخولة التجاء الى
ما ذكرناه وليس بحق لان الحقايق المحصلة المخلوقة
للنفس اما جواهر او اعراض والثاني ليس بصحيح لان
ادراك الاعراض ليس ادراكا للجواهر وايضا الاعراض
لا يتقوم بلا موضوع وموضوعها ليس هو النفس
كما هو مذهبه بل لا بد من الجوهر وان كان جوهرا
فاما مجردة واما مادية وعلى التقديرين لا يفيد
لان حصول هذه الجواهر ليس بادون من الجواهر
المخلوقة فما فائدة تغيير الاصطلاح وفيه مفاسد
اخرى يظهر بالتامل وما وقع في كلام الاوائل من
كون الاشياء في العقل وفي انية الاولى وفي
الاخبار من الافاضة على القلب فله معان اخر
ستطلع عليها في هذا الكتاب فالحاصل ان العلم
والحكمة في خزكة بل تحقبر والتعاتع من الافواه
وكردوها في المدارس كثيرا حتى ملاءمها الاذان والفوا
النفوس بهذه الالفاظ من غير تفهم معانيها وقد
كان الاوائل علمهم وحكمتهم خلاف ذلك كما لا يخفى
وهؤلاء قائلون به عند التخلية بطباعهم ولم تكن

التغيير ١٢
جمع كردن ٢١
حركة ١٢
كنار ١٢
التاتع ١٢
اراجيف

هذه المقالة المكتوبة في الكتب المصنفة الموسومة
بالحكمة والكلام عند الاوائل من الانبياء والحكماء
والتابعين رزقنا الله سبيلهم **فيض** في
افراز الفلسفة عن الكلام وكيفية بحث كل واحد
منهما فنقول المتكلم يشترط تطبيق عقائده على شريعة
من الشرايع ويبحث عن احوال المبداء والمعاد على
النهج المقرر في شريعة من الشرايع وان كان بحثه على
غيرها بين المسلمين كان بالاستطراد او بالتزامه
من اصل مسلمه او بوضعه لئلا يبطل مقدمة مسلمة
من ضروريات الشرع كما ان المتكلم الاشعري يقول الترجيح
بلا مرجح جائز ووضع هذه المقدمة حتى يقدح في ايجاب
العلة المعلول كما يقول به الحكيم ويقدح بقوته
نفي حدوث الزماني للعالم لان مسئلة وجوب المعلول
موقوفة على نفي الاولوية الخارجية ونفيها موقوف
على امتناع الترجيح بلا مرجح وكذلك اثبت الجزء الذي لا
يتجزى ظنا منه انه لو لم يثبته يلزمه الهيولى وهي لا
تجتمع مع الحدوث لان كل حادث مسبوق بالمادة
والمتكلم المعتزلي اثبت المعتزلي الواسطة بين
الوجود والعدم ظنا منه ان العلم اما حضوري
او مستلزم للحضور وفي الازل لم يكن شيء حاضرا عند
الواجب بعد التسليم حدوث العالم فلا بد من المعدومات
الثابتة حتى يكون بالثبوت حاضرا عنده بعلم ومثال
ما يلزم على المتكلم ان الاشعري يقول بين طلوع الشمس

ووجود

ووجود النهار ملازمة والنار لا يستدعي حرارة في
الخارج وهذا يلزم من تجويزهم الترجيح بلا مرجح فيصير
المسلمات والمقبولات التي يكون تارة مقبولا ومسلما
لشريعة خاصة وتارة مقبولا ومسلما لجميع الشرايع والقضايا
المحمودة جزء للبرهان للمتكلم ولا ضرورة للمتكلم الاسلامي
في اثبات ضروريات الشرع كاثبات المبداء والمعاد لان
اثبات هذا لايمانه والمتكلم من حيث انه بعد التسليم والتصديق
بشريعة نبي يبحث عن المبداء والمعاد والمتكلم يقول نقيض ما
قاله المتكلم الاخر وهذا بناء على تسليم امر في شريعة كما ان
المتكلم اليهودي ينازع مع المتكلم النصراني وكل واحد منهما ياتي
بامور مقبولة مطلقا او من شرعه او من عرف العام يصحح مقدمة
من الامور الشرعية وقد يكون المتكلمون في شريعة واحدة
يتنازعون كالاشعري والمعتزلي فان الاشعري يقول ان
يفعل الخيرات والشرور جميعا وبنى هذا الكلام على امر من
المقبولات والخطابيات بانه اي حد للعبد ان يشرك
مع الله في الفاعلية وهذه المقدمة مقبولية والتزم
هذه المقدمة بناء على دلالة ظواهر الايات عليها فمحض وجد
دلائل خطابية لان الله لا يفعل الشر لان الشر قبيح والله
منزه عن جميع القبائح وظواهر عدة اية تدل عليه
ويطابق قوله والجدل بينهم لا ينتهي قط الى حد
لانه جدلي الطرفين ولكل ان يؤلف قياسا
من غير الاولي بل من المشهورات والمظنونات
فيمكن ان ينازع متكلم مع متكلم اخر واما الفلسفي

وقال المصنف رح

فلا يشترط موافقة اعتقاده مع ظواهر شريعة
لانه لم يؤلف القياس قط من المقبولات والمظنونات
والمشهورات بل يؤلف دائما من الاوليات وهذه
الاوليات اذا تولف كان نتيجتها موافقا لظواهر
شريعة او بواطنها دائما لان الشريعة مشتملة
على الظاهر والباطن ولو كان في النادر بين
ظاهر ما يفهم من خبر مثلا وبين نتايج القياسات
مخالفة لابد من تاويل في ظاهر الخبر ليطابق
مع مقتضى العقل كما نص به في الاصول ايضا
اصرح من هذا لان قول صاحب الشرع لا يخالف
العقل ان كان ذلك القول منه في الواقع
ومخالفة الظاهر ربما كان لاختلاف العقول
لقوله صلعم نحن نكلم الناس على قدر عقولهم
فدليل الفلسفي لا يقوم على طرفي النقيض قط
لان النقيضين ليسا باوليين ولا لازمها
فلا ينازع فلسفي من حيث انه فلسفي مع اخر بهذا
الدليل واذا اقام الفلسفي برهانا على مسئلة
فان كانت غير مطابقة بشريعة فامره كما قلنا
لئلا يلزم تكذيب النبي فان قال احد انه ليس
اولي في الوجود وليست الشمس مضيئة وما كان
في الشريعة كله محمولة على الظاهر فذلك الرجل
سوفسطائي معاند سد باب اثبات الصانع
وجميع النبوات والسياسات والحكمة ومن

غاية

رب يسر ولا تعسر

غاية التعصب وقع في الكفر والزندقة وهذا الرجل ايض
متكلم ولا يخرج من الدين ظاهرا ويقر بما جاء به النبي
ولكن في الحقيقة سوفسطائي كافر ولا يؤمن بشريعة
من الشرايع واما الفلسفي فانه يؤمن بجميع الشرايع و
يوافق الشرع مع البرهان ويقول ان قام برهان
على مسئلة وكان ظاهر الشريعة غيره فالظاهر مؤول
البتة وان كان تاويلا بعيدا وان لم يقبل التاويل
اصلا يطرح حتى ياتي من يحل به وان لم ياتي
من يحل به فالانتظار الى زمان المعصوم لئلا يلزم
تكذيب الانبياء هذا اذا كان الانبياء تابعا
لشرع والا كالدهرية والصابية والطبيعية فليس
لنا عنهم كلام ومن قال من يبحث عن الموجودات
ان امن بشريعة فهو متكلم وان لم يؤمن بشريعة
فهو مشائي وان علم احوال الموجودات بالكشف
فان امن بشريعة فهو صوفي والا فهو حكيم اشراقي
فان كان مراده ذلك الوجه الذي قلناه فهو
صحيح يعني ان كان بناء الكلام احدهم على الامور المسلمة
في الشريعة والاخر لا يكون كك فان قال ان الحكيم
يكذب الانبياء وينفي المعاد فهو غلط لان
كتابهم من القدماء والمتاخرين مشحونة باثبات
المعاد والنبوة والامامة وارسطوطاليس
في كتاب البرهان اشار الى هذه الكلمات وكك
افلاطون الالهي واساس حكماء حكماء الحقة كله

الفلسفة ٣

اساس الانبياء كما هو المشهور المسطور فى كتب السير
والتواريخ وقال شارح كتاب التمهيد لابى حامد
محمد المشتهر بتركه فى مقدمات شرح ذلك الكتاب
ان اغاثاذيمون هو المدعو بلسان الشرع بلقمان
وهرمس هو المدعو بادريس ونقل ان ادريس
بعد الموت صار حيا وسمى بالياس ودعا على
يونس باحياه وفيثاغورس هو المدعو بشيث
واذا فتش احوالهم واسمائهم كان اكثرهم من
الانبياء والتبس اساميهم لما باللغة اليونانية
بغيرهم ويكون متكلم قائل بالتفصيل ويقول كلما
قام عليه البرهان العقلى ان كان ضروريا
للشرع فالشرع غير ماؤل لكونه ضروريا واذا
عم الفلسفى التاويل وقع فى الكفر والزندقة
وهذا الكلام ليس بمستقيم لان حكم البرهان
لو كان حجة فيعم حجيته قطعا والتخصيص فى
الحكم العقلى غير معقول فلابد من ابقائه
على العموم وليس مثل هذا الرجل الا خلاب
والقول فى الجواب عن جانب الفلسفى هو
ان يقال ان هذه الشرطية التى هى قولنا
كل مسئلة برهن عليها وكانت مخالفة للشرع
فلابد من تاويل الشرع فهى حقة ولما كان
فى القضية صدق المقدم غير معتبر يمكن
ان لا يقوم فى شىء من مقابل الضرورى برهان

لان الضرورى

لان الضرورى بنفسه مبرهن ببرهان الحق
والتردد والتفصيل فى البرهان غير حق ثم
ان فى البرهان وقع خلط البتة مخالف الضرورية
فتلك المقدمة التى هى قولنا ان نفى البرهان
ظاهرا فهو منتفى مستقيم ومن المتكلمين من
ياول الشرع حتى الاعمال الواقعة فيه من الصلوة
والصيام والصدقات ويسمونه بالباطنية
ومنهم من لا ياول شيئا ما وقع فيه ويسمونه
بالظاهريه والحشوية كالمجسمة فيض
المتكلمون اختلفوا فى موضوع علمهم فذهب
جماعة منهم الى ان موضوعه هو المعلوم من
حيث انه يثبت له ما هو من العقايد الدينية
او وسيلة اليه وجعله بعض الافاضل فى معرض
الحقية وقال وهو الحق لان مسائل هذا العلم
اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة
له عز شانه واثبات الحدوث وصحة الاعادة
للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقاير
كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة عند بعضهم
ومن الهيولى والصورة عند اخرى وجواز الخلاء
وكانتفاء الحال وعدم تمايز الاعدام المحتاج اليها
فى اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة
فى ذاته والشامل لموضوعات هذه العلوم
هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال

انتهى والحق انه غير حق لان المعلوم ما
يتعلق به وهو انما يكون بالحد او الرسم والرسم
ينتهى الى الحد البتة وما لا حد له لا رسم له وعمدة
اقسام علمهم هو البحث عن الواجب وهو غير معلوم
قطعا لانه لا حد له ولا رسم كما لا يخفى وايضا حمل
الوحدة لا يجوز على الله بمعنى قيامها عليه تع وكذا
سائر الصفات كما هو مذهبهم ولو قال موضوعه
المعروف بالحيثية المذكورة لكان احسن لانهم
لا يشترطون فى المعرفة الحد والرسم الا انه لا يخلص
بعد شيء والحاصل ان هذا المذهب سخافته
اكثر من ان يحصى ويذهب جماعة منهم القاضى
الارمغانى من الاشاعرة الى موضوعه ذات الله تع
اذ يبحث فيه عن صفاته الثبوتيه والسلبية و
وافعاله فى الدنيا والاخرة كحدوث وحشر الاجساد
وعن احكامه فيهما مثل البعثة والنصب اواجبان
عليه تع او ليستا والثواب والعقاب فى الاخرة
اواجبان عليه تع وطريق تزييف هذا المذهب
هو ان ليس لذات الله تع الاعراض ذاتية له
حتى يمكن البحث عن اعراضه الذاتية التى شرط
ان يكون فى الموضوع والصفات والافعال ليست
باعراض ذاتية له حتى يمكن البحث تع على طريقتهم
وليت شعري انهم كيف يجعلون الله تع موضوعا
مع انه لا تعدد فيه بوجه من الوجوه لا فى الذهن

ولا فى الخارج

ولا فى الخارج ولا من جهة صفاته ولا من جهة افعاله
فلا جنس له ولا فصل ولا حد ولا رسم ولا اعراض
ولا جواهر ولا عوارض ولا غير ذلك والظاهر ان
بناء كلامهم على الاتراع البحث وقد ابطلنا
ذلك مع انه عليه ما اورد بعض الفضلاء منهم
وهو ان هذا ليس بصحيح لان المبحوث فى علم الكلام
قد لا يكون ما سمعت لانه قد يبحث فيه من
احوال الجواهر والاعراض من غير استناد اليه تع
كالتداخل فى الجواهر وعدم الانتقال فى الاعراض
ولا يمكن ان يق ايضا انه مذكور على سبيل المبدئية
لا على انه من مسائله لان ذلك المبحث ليس من الامور
البينة بذاتها حتى يكون من المبادى المطلقة المستغنية
عن البيان بالكلية وح لا بد من بيانه فى علم فان
بين فى هذا العلم فهو من مسائله فوجب ان يكون
راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما سمعت
ولا شك ان بعض مسائل يجوز ان يكون مبداء
لمسائل اخرى منه اذا المتوقف الاولى على الاخرى
فيكون مسئلة من جهة ومبداء من جهة ولا يلزم
ان يكون ثمة علم اعلى منه شرعى ولا يجوز ذلك
لان كون مباديه مبينة فى علم اخر شرعى غير جائز
لانه عندهم رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق
واحتياجه الى علم شرعى غير جائز كما بين لان ثبوت
علم غير شرعى فوقا على من هذا العلم غير متصور قطعا

اتفاقا وان احتاج الى علم ادنى فى بعض المسائل شرعي
يلزم بناء على هذا ثبوت علم شرعي يثبت فيه مبادى
الكلام واحتياجه فى مباديه الى علم غير شرعي ان
سلم بطلان التالى معه لانه يلزم بطلان الاول الا
ان يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه بيانه ولان
موضوع العلم لا يبين فيه وجوده لان المط المبين
فى العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا ريب
انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا
ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه وما
توهم من ان اثبات العرض الذاتى الذى هو غير
الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا يتوقف
عليه غير ملتفت عنه لان الوجود المطلق مشترك
عندهم بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا
ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها
فهو جزئى حقيقى لا يحمل على شيء اصلا ولو [illegible]
لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية
بتوقفها عليه لم يستحسن ان يجعل معها فى قران
واحد فيطلب اثباته مع اثباتها فى علم واحد ويلزم
اذا كان الموضوع ذاته نعم اما كون اثبات الصانع
بينا بنفسه واما كونه مبينا فى علم اخر اعلى شرعيا
او لا لان اثبات وجود الموضوع انما يجوز فى
العلم الاعلى الذى هو اعم موضوعا دون الادنى
لان الاخص يثبت فى الاعم بالقسمة اليه وغيره

دون

دون العكس وكلا القسمين باطلان اما الاول
فظ واما الثانى فلا نخالف هنالك الا الفاضل
الارموى من الاشاعرة حيث جوز ان يكون ذاته
مسلم الانية فى الكلام مبينا فى الالهى الباحث عن احوال
الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره
وهو مردود بان اثباته نعم هو المقصد الاعلى
فى علم الكلام وايض كيف يجوز كونه اعلى العلوم
الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما
ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا
ولقائل ان يقول المعلوم الذى جعلته موضوع
الكلام ماذا حاله ابينة ام لا فالجواب انه هو
مبينة بنا بها غير محتاجة الى بيان كانية الموجود
الذى هو الالهى وذهب جماعة منهم حجة الاسلام
الغزالى الى ان موضوعه الموجود بما هو موجود
غير مقيد بشيء والفرق بينه وبين الالهى المشارك
له فى الموضوع ان الالهى يبحث عنه على طريقة عقولهم
بخلاف الكلام فان البحث فيه على نهج قانون الاسلام
وهذا ايض مما لا يليق ان يذهب اليه لانه قد يبحث
فى الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور
لا باعتبار انها موجودة فى الخارج كالنظر والدليل
فيقال النظر الصحيح يفيد العلم اولا والدليل وجه
دلالته كذا او ينقسم الى كذا وهذه
كلها مسائل كلامية لا يعتبر وجود الموضوع فى الخارج

ويمكن ان يقال النظر والدليل فهكذا المعدوم والحال
من الموجودات الذهنية مندرجة تحت احد
الموضوع بما هو موجود واحوالها انما يعرضها
من حيث انها موجودة مطلقا بغير اشكال ثم ان
قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل
الكلامية والمسائل الباطنة خارجة عنه
قطعا فان زعم زاعم من القائلين به انه الحق
فقط ورد عليه ان علم الكلام ح لا يمتاز عما
ليس منه كيف وكلاهما يدعى حقية ما عنده
وانه على نهج قانون الاسلام هكذا قيل والحق
في تزييف هذا المقال ان يقال الموجود بما هو
موجود هو الوجود كما اشار اليه بهمنيار
في كتاب التحصيل فموضوع علمهم هو الوجود
وبحثهم عن احوال الوجود ولا يخفى ان الوجود
لا احوال له حتى يمكن ان يبحث عن احواله ويرد
عليه مفاسد اخر يظهر عند التدبر فظهر من
هذا انهم وضعوا علما بلا موضوع في الواقع بل
يقولون بما لا يبحثون عن احوالهم فيض
في مسئلة اثبات الواجب وينفي برهان اللمية
لان الواجب لا برهان له اعلم انهم قالوا يمكن
ان يكون قولهم بعض الموجود واجب او بعض
الموجود صانع للعالم مسئلة فالفلسفي مائل
الى الاول لانه يستدل بالنظر الى الوجود والمتكلم
مائل الى الثاني لانه يبرهن بالان ويستدل

الموضوع

المصنوع ٢
الموضوع الى الصانع فلو وقع الواجب موجودا
وصانع العالم موجود في كلام الاصحاب يجعل
موضوع محمولا في المسئلة فمرادهم ما قالوا من ان
موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم وقد يكون
عرضا ذاتيا له وقد يكون نوع عرض ذاتي والواجب
بمنزلة نوع الموجود المطلق فيمكن ان يكون موضوعا
لمسئلة العلم الالهي ومعنى الواجب موجود للمفهوم
الواجب فردا واقعيا في الخارج لانه لا يعتبر في العلوم
الا القضية المحصورة او ما كان في قوتها وقيل المراد
ان هذا المفهوم موجود لان المفهوم غير موجود في
الخارج عندهم لا بعنوان الفرد وعندنا موجود
بالعرض لا بالذات فالكلام يرجع الى الاول يعني
اثبات الفرد للمفهوم والمفهوم انما هو في
الذهن عندهم ووجوده بين كما سنبين ان شاء الله
فهذه المسئلة يحتاج الى اثبات البرهاني
فالمراد ان لهذا المفهوم فردا خارجيا وهذه
المسئلة نظرية قطعا ولا يلزم من كون هذا
المفهوم كليا وكون المفهوم الكلي واجبا
ان يصدق على الكثيرين ان يوجد تلك الكثيرون
في نفس الامر ويكون بحسب الواقع فردا ولا يلزم ايضا
ان يكون لكل مفهوم فردا لان اللاشيء والمعدوم المطلق
مفهوم كلي مع عدم وجود فرد لها بل في الكلي معتبر ان يجوز
العقل صدقه على الكثيرين بالنظر الى نفس المفهوم

وكون ذلك التجويز في نفس الامر لا يستلزم الافراد النفس الامري
حتى يلزم ان يكون لواجب الوجود فردا موجودا البتة
كما قاله احد من الفضلاء والا لم يجر على الواجب برهان اللم
الذي هو واسطة العلة كما هو المقرر لان المطلب اثبات
وجود بلا سبب فلو كان وسط فيما بين الموضوع والمحمول
وهو العلة لم يثبت موجود بلا سبب فمحال ان يكون له
برهان لم ولهذا قالوا لا برهان له وما قالوا من ان
كون العالم مصنوعا سبب لصانعية الواجب فاذا
استدل من مصنوعية العالم على صانعية الواجب كان
البرهان لما ليس بصحيح لانه يلزم ان لا يكون صانعية
الواجب في مرتبة ذاته نعم ويثبت بواسطة مصنوعية
العالم للذات الاحدية لان ذلك كذلك قطعا لان الواجب
في مرتبة الذات ليس له صانعية العالم فان صانعية
العالم امر اضافي والواجب موجود حقيقي وان اراد
بالصانعية القدرة وظن ان القدرة عين ذاته
فهو غلط لان القادرية على العالم ومقدورية العالم
ايضا اضافية وان اراد صفة حقيقية عين
ذاته لم يكن الاستدلال لم وهو ظ وايضا غرض
المستدل بالصفة الصفة الحقيقية بل مراده
ان صانعية الاضافية لا يثبت للواجب الا بعد
مصنوعية العالم وفي هذه الحال لا يمكن ان يق
يلزم ان لا يكون الواجب في مرتبة الذات صانعا
لانه كذلك فانه نعم في مرتبة الذات لا يتصف

بنسبة صفة واضافة بل لابد ان يبحث بان هذا البرهان
ليس ببرهان لان الصانعية والمصنوعية اضافتان
في المتضائفين ليس احدهما علة للاخر لان العلة
يستدعي التقدم والاضافة المعية وايضا نقول
اذا كان معنى هذا الكلام الواجب موجودا واعني ان الواجب
الوجود واجب ان فردا في الخارج بهذا العنوان الموجب
لا يمكن ترتيب قياس لم توجيه لان القياس اللمي هو
الذي يكون بين موضوع المط الذي هو ذات الواجب
ومفهوم المحمول الذي سبب للوجود الذي هو المحمول
حتى يكون ذلك السبب وسطا كما هو المقرر في كتاب
لا ان يضع قياس وجعل علة صفة من الصفات وسطا
واثبت صفة الموضوع بلم حتى يقال برهان اللم على
وجود الصفة غافلا من ان لا بد من قياس اخر حتى
يجعل الصفة وسطا في ضمن هذا القياس حتى يفيد
وجود الموصوف واذا جعلت الصفة وسطا
لم يكن البرهان لما لانه لم يكن صفة يكون علة للموصوف
لان ثبوت الصفة موقوف من ثبوت الموصوف بل
اما الموصوف علة للصفة او علة الصفة للموصوف
شيء اخر وفيما يق من ان مصنوعية الممكن علة
للصفة الاخرى في الممكن التي هو كونه ذي صانع
ويق الممكن مصنوع وكل مصنوع ذو صانع وهو برهان
لم على الواجب ليس بصحيح لانه لو كان ذلك برهان
لم لكان ذلك برهان لم على الصفة الاخرى للممكن

وثبوت الواجب انما هو بقياس اخر وفي هذا القياس
ليس الوسط سببا فثبت ان ليس للواجب برهان
لمي حقيقي لانه ليس له علة حقيقة وكلام الفلسفي ارفع
من كلام المتكلم لان المتكلم يقول الممكن مصنوع ولكل
مصنوع صانع وللممكن صانع ثم يستدل ان ذلك
الصانع واجب الوجود ببرهان الخلف والفلسفي
يبرهن بنظر الى الوجود ويصح استدلاله وان
لم يكن معم وعلة ام يعني البرهان بالنظر الى الوجود
الذي هو الاستدلال من وجه على الكنه اعني من
الواجب على الواجب وهذا ليس بالحقيقة لم لكن المعم
لما لم يكن من حيث انه معم في البين يصير شبيها
باللم كما سيجيء وايضا قالوا الممكن لا بد له من امكان
والامكان علة للاحتياج فيستدل من العلة
التي هي الامكان على المعم الذي هو الاحتياج الى العلة
والحق انه لا برهان له نعم الا بالان والشبيه لا
معنى له لان الواجب لا علة له حتى يكون له برهان
اللم والشبيه باللم ليس قطعا والواسطة بين
الان واللم غير معقول بحث في بيان معنى الوجود
والشيء وليس معنى اعرف منهما وليس للوجود حد لان
الحد انما يؤلف من الجنس والفصل والمعنى الاعرف
من جميع المعاني لا يمكن ان يكون له جنس وفصل
ويكون مبينا بنفسه عند لان الجنس يحمل
على الامور المختلفة الحقائق واختلاف

الحقيقة

[illegible]

الحقيقة يكون بالفصول المنوعة فكل جنس يكون اعم
من انواعه والحال ان الوجود اعم من جميع المفهومات
يعني انه لا شيء اعم من الوجود فلا جنس للوجود واذا
لم يكن له جنس ليس له فصل ونقول ايضا كل شيء يقع
في حد الوجود يكون اخفى منه ويكون تعريفا بالاخفى
او الدور كما يقال الموجود هو الذي يكون منشأ
للاثر وهذا اخفى من الموجود لان منشاء الاثر
ان كان بالفعل فليس تلك المقدمة بينة عند
المتكلمين لان الواجب في الازل لا اثر له في هذا المنشأ
وان اريد صلاحية الاثر يتوقف فهم هذا المعنى
على معنى الصلوح والامكان ولا نفهم معنى الامكان الا
بعد الوجود لان الممكن هو الذي لا يلزم من فرض
وجوده محال وفي فهم هذا المعنى لا حاجة الى الوضع
واللفظ للعقل لان اول ما يتصوره العقل هو
معنى الوجود وتصور الاشياء انما يمكن بالوجود
كنور حس البصر فانه كلما يراه فانه يراه بواسطة
النور والنور يدركه بذاته واذا لم يحتج لفظ وو
للعقل في ادراك معنى الوجود يسقط الاشتراك
اللفظي عن درجة الاعتبار لان النزاع في مفهوم
الوجود البديهي والشيء كالوجود لا يمكن تحديده
لان الشيء في العموم كالوجود لان الشيء ايضا
كالوجود بين بنفسه وان اريد تحديده لا بد
من اخذ المحدود في الحد كما اذا قيل الشيء شيء

يمكن الاخبار عنه والشئ والموجود متساويان
لان كل شئ موجود وبالعكس وافتراقهما في المفهوم
لانه يمكن ان يقال الشئ الفلاني موجود وهذا الحمل
مفيد وان قيل ان الشئ الفلاني شئ فلاني والشئ
الفلاني شئ والموجود موجود يصير حشوا من الكلام
وما يقال ان الشئ معدوم ومعناه انه في الخارج معدوم
بعد ان يكون الشئ الفلاني بعنوان في الذهن او يعرف
بالمقايسة عند عدم الوجود الذهني لانه لو لم يكن
بعنوان او بمقايسة موجود لم يكن قولا وقضية
لا ايجابا ولا سلبا لان السلب ايضا يستدعي وجود الموضوع
في التصور في الخارج عندنا وما يقال ان سلب الطرف
لا يستدعي وجود الموضوع فمرادهم هو ظرف السلب
لان الموضوع لا يستدعي الوجود عندهم في ظرف
السلب ومرادهم بظرف السلب ليس الظرف الذي يقع
السلب فيه الذي هو في الذهن بل المراد هو الظرف
الذي يكون الحكم مقيدا بذلك الظرف مثلا اذا قيل
العنقا ليس بموجود فان سلب وجود العنقا لا يستدعي
وجود العنقا في الظرف الذي قيد الحكم بالسلب يعني
الخارج ويستدعي وجوده في ظرف هذا السلب الذي
هو الذهن لان العنقاء في الذهن متصور عندهم
وكذلك المجهول المطلق عندهم لكن في المفهومات الممكنة
كالعنقا يكون السلب عن المفهوم المحصل الذهني وعن
الممتنعات والمجهول المطلق يكون السلب عن المفهوم الفرضي
ومعنى هذا الكلام ان السلب على وجهين احدهما ان

الموضوع

يكون الموضوع موجودا في الذهن والخارج ويسلب
عن هذا الموضوع شئ والثاني ان يكون الموضوع غير
موجود في الخارج بل في الذهن فقط كالعنقا فيقال
العنقا ليس بطائر بانه يسلب الطيران عن الافراد
التجوزي للعنقا في الخارج او يحصل في الذهن
عنوان ليس في الواقع ذلك الحقيقة ذلك العنوان
بل يكون ذلك العنوان ايضا فرضيا كما يقال الخمسة
الزوج ليس بموجود في الخارج والخمسة الزوج
لا يتصور لان الفردية لازمة لمهية الخمسة
وان حصلت مع الزوجية في الذهن يلزم ان
يتخلف لازم المهية عنها في احد الوجودين وهو
ومع ذلك يصح بالفرض بان يقال ان قدرنا ان
هذه الحال التي للاربعة لو كانت للخمسة لكان
محالا والحالة في المجهول كذلك والشئ المعدوم المطلق
ليس شيئا الا بالفرض وكل ما كان في الذهن والخارج
فهو شئ فكل ما كان شيئا موجود في الظرف
الذي شئ فيه وكل ظرف لا يكون موجودا لا يكون
شيئا فظهر من هذا الكلمات ان شيئا من الممتنع
والحال ليس موجودا في الذهن ايضا وكلما ما كان في
قول الشيخ فهو ممكن موجود وقال الشيخ في المقالة الاولى من الهيات
الشفا قال قد تسمى مهية الشئ بالوجود الخاص والمراد
بهذا المعنى نفس المهيات الممكنة ومفهوم الوجود العام
الذي يقال له الوجود الاثباتي عارض لجميع الموجودات
لكن لا كعروض السواد والبياض يعني العروض الانضمامي

بل هو الامر الاعتباري وكان من الموجودات المنتزع
لانه صفة انضمامية فكان المعروض سابقا
عليه في الوجود لان ثبوت الشيء فرع ثبوت المثبت
له فيلزم الدور او التسلسل واذا كان امرا اعتباريا
لا يكون ذاتيا للشيء من الحقائق المحصلة التي هي
موجودات بالحقيقة وليس شيء من الموجود بالحقيقة
معدوما والامر الاعتباري معدوم وفي هذا الكلام
المقام كلام اخر نقل عن القدماء وكتبه بعض المتاخرين
ايضا في كتابه وهو ان الوجود حقيقة بنفسه
مانع عن البطلان واللاشيئية ويسمونه بالوجود
الحقيقي والوجود بالحقيقة وليس هذا الا ذات
الواجب كما يأتي تحقيق هذا القول بالتفصيل الاتم
انتهى فمعنى الوجود العام ما نسب الوجود سواء
كانت النسبة اتحاديا او ارتباطية وهذا المعنى
عام للموجودات جميعا لان الممكنات موجودات
بالارتباط به ولا يكون بنفسها ذات وجود وهذا
المفهوم الاثباتي يكون للذات المانعة عن البطلان
واللاشيئية واطلاق هذا المفهوم للممكن كاطلاق
المشمس للماء مما هو المشترك يكون معنى ما انتسب
الى الوجود اتحاديا او ارتباطيا فان قلت اذا
كان هناك اشتراك لا بد له من علة للاشتراك
فيلزم التركيب قلنا هذا بالنظر الى ظاهر الامر
والواقع فوق هذا وانه لا بد من نفي الاشتراك
وان المفهوم من الواجب والممكن ظاهرا فيهم في الواقع

من الواجب

من الواجب حقيقة نفهمه من الممكن انما هو باعتبار
جعله اياه فبطل ما قالوا من الوجود ليس عين في الواجب
واذا ثبت ان الشيء وكونه ليس واحدا بل الشيء غير
كونه وبالعكس لكن الشيء لا يكون بدون الوجود
والكون لا يتصور بدون الشيء فالوجود متساو
كما مر ولا شك ان كون الشيء صفة له لا الشيء صفة
للكون لان وجود زيد صفة زيد لا ان زيدا صفة
لوجوده وما دام الشيء يكون موجودا اعني ذا وجود
يمكن ان يقال له الموجود والا فلا فالوجود لازم
للمهية بمعنى انهما متلازمان من غير عروض الوجود
للمهية وكون المهية حاملة بعنوان العروض
والقبول فيمكن ان يقال للمهية شيء ومهية ومعلوم
وموجود لا الوجود والوجود ليس بموجود الا بالعرض
كما قيل تحققه بالجاعل وبالجعل يصير الوجود صفة
وحالا ولازما للمهية ومفهوم من الواجب والممكن
بالمعنى الذي يرد في الواقع يفهم من ذات واحدة
بلا انتساب فلا يمكن ان يكون للوجود لازم الا الشيء
ولا غيره لان الوجود شيء بالعرض ولا يكون له صفة
هي شيء بالذات وهو صفة للشيء ولا يمكن للصفة
صفة الا بالعرض ولا يكون قابلا للحال من الاحوال
بالذات فتبين انه لا يمكن ان يجعل الوجود موضوعا
في القضية الا بالعرض ولا يصير للموضوع بالعرض عين
البرهان نعم لا يمكن ان يقال الوجود بديهي او نظري
اوله احوال الوجود بان ينسب الى شيء من الاحوال بالذات بل بالعرض وهذا بالنظ

الى كون المهية اصلا والوجود فرعه ويمكن الجريان اذا كان
بالعكس ايض فبطل ما قالوا الوجود بديهي او نظري ومما قالوا
من ان اللازم ثلثة لازم المهية ولازم الوجود الذهني
ولازم الوجود الخارجي وبهذا الاصل يندفع كثير من
المغالطات والاشكالات ثم اذا علمت ان الوجود
معنى واحد ولا يكون مشتركا لفظيا فنقول الوجود
ليس متعدد الافراد والطبايع حتى لا يكون مشتركا
معنويا ايض وبرهانه ان نوع الوجود ان كان متعدد
متعدد الافراد فهو معروض للكم المنفصل اعني
العدد والكم المنفصل عرض فموضوعه اح افراد
الوجود واذا كان احد افراد الوجود هو الواجب
يلزم كون الواجب موضوعا للعرض وهو مح لانه
تع ليس حالا في شيء ولا محلا وايض موضوع العرض
لا يكون الا جوهرا كما سياتي برهانه فيلزم كون
الواجب جوهرا او ان يكون فردا للممكن ومع هذا
يلزم التركيب ايض والكل مح تعالى عن ذلك كله علوا
كبيرا وان كان متعدد الطبايع بان يكون طبايع
مختلفة فان كان بينها اشتراك في شيء بان يكون
بينهما ذاتي مشترك او عرضي يلزم التركيب في الواجب
اما اذا كان بينهما ذاتي مشترك فظ واما اذا كان عرضيا
فلانتهاء العرضي الى الذاتي كما سيجلي وان لم
يكن بينهما امر مشترك لا ذاتي ولا عرضي يلزم
الاشتراك اللفظي هذا هو البرهان في ذلك ولا بد
ان تعلم ان الشيء محتاج في الشيئية الى الوجود والوجود في الوجودية لا يحتاج

هو المقرر في المنطق م

الى

الى الشيء لان اثبات جميع الاحوال الى الشيء وكذا
اثبات الشيئية له انما هو بعد الوجود فثبت
من هذا ان الوجود اصل والشيء فرع له وان الشيء
والوجود ليسا متساويين بل الوجود اعم تنبيه
في كيفية العلم على المعدومات والموجودات
بالعرض والذي لا يمكن تصور كنهه فنقول اولا
انه لا بد في كل قضية من موضوع ومحمول والموضوع
فرد للمحمول اذا استعمله الطبيعي واعم منه اذا
استعمله المنطقي فان المفهومات المنطقية اعم
من ان يكون فردا وطبيعة او يكون مفهوما
وما صدق هو عليه وعند المنطقي يكفي في
القضية احتمال الصدق والكذب في بادي
النظر ثم ان الموضوع والمحمول اما ان يكونا موجودين
بالذات كقولنا زيد موجود او بالعكس كقولنا
الموجود جسم ثم ان الامور العامة التي سنذكرها
كالامكان والوجوب والوجود وجميع الاحوال
التي يلحقها المعقولات الثانية كالكلية والجزئية
والذاتية والعرضية والانسانية والحيوانية
وغير ذلك داخلة في الاعراض لان الممكن منحصر في
المقولات العشر ولا يزيد عليها كما سياتي هذا
اذا كان الموضوعات والمحمولات موجودين
بالذات واما الموضوعات والمحمولات
اللتين لم تكونا موجودتين بالذات فتنقسمان
على قسمين قسم معدوم بالذات وموجود بالعرض
وقسم معدوم بالذات وبالعرض معا والاول كاعدام الملكات فيصح حمل الوجود

كقولنا الانسان حيوان
او الموضوع محمولا بالذات
والمحمول بالعرض صح

بالعرض والثاني ليس بموجود البتة الا انه متصور
بالمقايسة كقولك زيد المعدوم انسان وهو
لم يطر والعنقا طائر وشريك الباري ممتنع والمقايسة
هو انه اذا اردنا فهم شيء لم يكن موجودا نقايسه
بموجود فنجعل له لفظا يدل عليه فنوضعه
او نحمله وهذا الذي هو موضوع او محمول لكون
موجودا في موضع اخر كما في شريك ممتنع فانه
وان لم يكن للباري شريك الا انه لغيره شريك موجود
في الخارج فنفهم معنى الشريك هناك فنعقد قضية
موجبة مثل ان يقال شريك زيد موجود فننسب
هذا الشريك مثلا الى الله فنسلبه عنه وهذه
السالبة اعني شريك الباري ممتنع كسائر السوالب
لابد لها من موجبة وموجبتها ذلك الموجبة
التي في غيرها لان السالبة تفرع الموجبة مطلقا فقولنا
شريك الباري ممتنع موجبتها قولنا شريك زيد
موجود مثلا وهذا ليس من اختراعنا بل مما قاله
القدماء حتى الشيخ ابن سينا ذكره في الفصل السادس
من المقالة الاولى من الفن الخامس من كتاب
البرهان حيث قال ولكن ههنا موضع شك
في ان المعدوم الذات والمحال الوجود كيف
يتصور اذا سئل عنه ما هو حتى يطلب بعد
ذلك هل هو وانه ان لم يجعل له في النفس
معنى كيف يحكم عليه بانه حاصل او غير حاصل
والمحال لا صورة له في الوجود فكيف تؤخذ
عنه صورة في النفس يكون ذلك المتصور معناه فنقول في جوابه ان هذا

المحال

المحال اما ان يكون مفردا لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن
ان يتصور البتة الا بنوع من المقايسة بالموجود وبالنسبة
اليه كقولنا الخلاء وضد الله جل ثناؤه فان الخلاء يتصور
بانه للاجسام كالقابل وضد الله جل وعز يتصور بانه
لله كالحار للبارد فيكون انما يتصور بتصور امر ممكن
ينسب اليه الى ويتصور نسبته اليه تشبيها به واما في
ذاته فلا يمكن متصورا ولا معقولا ولا ذات له واما الذي
فيه تركيب ما وتفصيل مثل عنز ايل وعنقا مغرب وانسان
يطير فانما يتصور اولا تفصيله الذي هو غير محال ثم يتصور
لتلك التفاصيل اقتران على قياس اقتران الموجود في
تفاصيل الاشياء المركبة الذوات فيكون هناك ثلثة
اشياء اثنان منها جزان كل بانفراده موجود والثالثة
تاليف بينهما عرض جهة ما هو متصور بسبب ان التاليف
من جهة ما هو تاليف من جملة ما يوجد فعلى هذا النحو
يعطي معنى دلالة اسم المعدوم فيكون المعدوم
انما يتصور لتصور متقدم للموجودات انتهى كلامه
والحاصل انه لا يتصور المعدوم المطلق الا اعتباري
المطلق ولا يمكن تصور كنهه الا بالقسم المذكور
ولا يتصور بخواص سواء قيل بالوجود الذهني الانفعالي
او الفعلي او بخواص وسيجيء تحقيق وجود الكليات
والامور الموجودة بالذات او بالعرض ثم ان ما ذكرناه
انما هو كيفية تصور الاشياء ولا فائدة في تصور
اكثر الامور الاعتبارية الا للسلب كشريك الباري والاعتبارية
المحضة وليس البحث فيها في الحكمة لانها علم باحوال الاعيان الموجودة سواء كانت

بالذات او بالعرض **فيض** في الكلي والجزئي ما يحمل
على الكثيرين مع العموم بالفعل كالانسان مثلا فانه
يحمل على زيد وعمرو وبكر بالفعل وهو موجود مع وصف
الكلية في الاعيان والكلية موجودة كما عرفنا انا اذا
لاحظنا الانسان مثلا في الخارج يكون متعددا بالافراد
لا محة ولما كان ممكن التعدد صار متعددا والانسانية
بمعنى واحد في جميع الافراد وافراد الانسان متعددة
فموضوع الكلية جميع الافراد وموضوع الجزئية
بعض الافراد ولا يلزم من هذا ان يكون زيد كليا
وجزئيا معا وان يكون ذات واحدة يكون في
امكنة متعددة كما ذهب اليه الشيخ فان موضوع
الكلية واحدة كما قلنا فانه جميع الافراد كما ان
موضوع الجزئية كل واحدة منها وايضا الكلي له عالم
غير العالم الذي فيه الجزئيات وظرف وجود احدهما
غير الاخر فالطبيعة واحدة واعم من الفرد كما اذا صبغنا
كرباسا بالوان مختلفة فكل لون منه له مصبوغ فالكرباس
واحد والالوان مختلفة وظهر من هذا ما قاله
افلاطون الالهي من ان لكل نوع شخص ازلي دائم.
ثم ان الكلي الذي لا فرد له اصلا في الخارج ليس بموجوده
ولا يحكم عليه بالكلية والجزئية الا في القول فقط
بل معدوم محض يتخيل بالمقايسة ولا بحث لنا فيه
واما الكلي الذي يتوهم ان له فردا واحدا كالشمس مثلا
فليس بكلي وفرد من افراد النجوم والطبيعة النجمية
طبيعة كلية وكل واحد من الانجم افرادها والكلي ثلث طبيعية

بل شخص

ومنطقية

ومنطقية وادراكية عقلية وكذا الجنس والنوع
وغيرهما فالاول هو المذكور في المنطق وثلثتها موجودة
في الخارج وسيرد زيد لك انشاء الله والجزئي بخلاف الكلي
فانه لا يمكن حمله على المتعدد وذلك بالتعين الحاصل
له والتعين ليس الا نحو الوجود كما سيجيء والفرق بين
الكلي والكل هو ان الكلي يحمل على الجزئي بخلاف الكل
فانه لا يحمل على الجزء فانه يمكن ان يقال زيد انسان
ولا يمكن ان يقال الخل سكنجبين والكلي منسوب الى
الكل فان الانسان كلي منسوب الى الكل الذي هو زيد
فانه انسان مع التعين وليس للتعين تعبر اخر وكذا
الجزئي منسوب الى الجزء الذي هو الانسان واعلم
ان الكلي منحصر في الايساغوجي اعني الكليات الخمس
واول كلي من كل سلسلتي الجواهر والاعراض هو جنس
الاجناس اعني الجنس العالي وهو الجوهر والكم والكيف
والوضع والاين ومتى والاضافة وله وان يفعل
وان ينفعل وسيجيء وكل كلي شخص واحد كما قلنا وقد
عرضه العموم بالنظر الى الافراد وذلك لا يخرجه عن
التشخصية كما اذا فرضنا دائرة اخرجنا من مركزها
خطوطا مستقيمة الى المحيط فان النقطة المركزية
مع مبداء كل واحد من الخطوط فانها لا يخرج عن
الوحدة الصرفة المنقسمة وذلك تمثيل المحسوس
بالمعقول واعلم ان بعض من المتشبثين باذيال
الوهم ذهب الى ان الكلي الذي له فرد واحد موجود
في الخارج ولم يعلم ان هذا كيف يكون كليا مع انه موجود فردا وليس في الخارج

اسام

لا فردا واحدا والفرد الواحد لا يكون كليا في الخارج
بشي من الاعتبارات لانه لا بد في الكلي من العموم
والكثرة والفرد لا عموم له في الخارج ولا كثرة بوجه
دفرض الذهن اياه كثيرا وهذا القائل لا يقول
به بل بعدمه وان قال انه كلي بمعنى انه يجوز
ان يصير كليا وكثيرا فنقول ذلك ممنوع فانه لو كان
جائزا ان يتكثر لكان كثيرا لعدم المانع وحصول
المقتضي اعني الحركة لانه ازلي وطرو الحركة عليه
من الازل والازلي لا يتغير وامثال هذه الاقاويل لا تجدي
في احداث المذهب واما من قال بكليته بناء
على العلم الحصولي فبطلانه انما يكون ببطلانه
ثم انه قال بان المهية من حيث هي هي لا يكون
كلية ولا جزئية ولا موجودة ولا معدومة
ثم قال فكل مهية من هي هي ليست الا هي وما هو
غير ذلك الحيثية يكون خارجا عنها وان كان لازما
لازما لها والمهية مط سواء كانت جنسية او
نوعية متى لم يكن موجودة لم يتصف بصفة
ولم يتعين بتعين لان هل البسيطة مقدم
بالذات على المركبة والمركب فرعه وفيه انه
لا يتصور الا اذا قيل بالوجود الذهني وكلامنا
في الموجودات الخارجية والمهية مع قطع
النظر عن الوجود دليل لا العدم الصرف واللَيس
البحت لان المهية من حيث ليست شيئا يعرضه

كان

بل هي غير الوجود وغير الوجود ليس الا العدم
لانه ليس بين الوجود والعدم واسطة بالضرورة
بل المهية الموجودة عبارة عن العدم المربوط
الى الوجود فقوله المهية من حيث هي هي ليست
الا هي سواء كانت حكما او رفع حكم ليس بصحيح
اما اذا كان حكما فلانها غير محكوم بشيء كما برهن
عند ارباب الوجود الذهني واما اذا لم يكن
حكما فلانه ليس له حكم حتى يمكن دفعه لانها
عدم والعدم لا يحكم بالعدم فان قلت الماهية
المجعولة بعد الجعل يمكن اخذها بدون
العوارض واللوازم فنقول سيجيء في مقره
ان الماهية لا يمكن ان يكون مجعولة بهذا المعنى
فانتظره وقوله المهية من حيث هي ليست
بكلية ولا جزئية ليس بسديد عند عدم القول
بالوجود الذهني لانه ليس للمهية مرتبة في الخارج
لا يكون معها وجود ولزوم الوجود للمهية غير
متصور لان وجود اللازم بعد وجود الملزوم
وايضا الملزوم علة للازم والعلة لا بد ان يكون
موجودة حتى يلزمها امر وقد سبق ايضا ان حمل
الوجود ليس بعرضية فقولنا الماهية موجودة
معناه وجود الماهية ويتادى بهذا قولهم متى لم يكن
موجودة لم يتصف بصفة لان الوجود اذا كان

لان ما وصفه لا بد ان يكون مسبوقا بالوجود هف
وعروض الوجود للعدم غير معقول كما مر فثبت ان
الوجود ليس بصفة ومحمول وان هل البسيطة ليست
بقضية والاوائل من الحكماء والمتكلمين لم يقولوا
بالماهية من حيث هي وليس في كلام احد منهم
ذلك لعدم قولهم بالوجود الذهني بل ذلك من
اختراعات المتاخرين القائلين بالعلوم
العلم الحصولي وهذا القائل مع انه لا يقول به
يكون بناء اعظم مسائله عليه وذلك ليس الا لاخذ
بالقائلين به تبرعا ايض فالماهية الموجودة
كلية وجزئية معا في الخارج بجهتين وهو
ايض كما ترى غير معقول لان الموجود الخارجي
كزيد مثلا انسان وهو ليس الا جزئي وان كلية
والتمثيل بالصورة الذهنية بانها كلية وجزئية
معا في الذهن تمثيل مع الفارق لان الصورة الذهنية
باعتبار انطباقها على الكثيرين كلية باعتبار تعينه
جزئية والماهية الموجودة كزيد لا ينطبق على
الكثيرين **فيض** في الوجوب والامكان والامتناع
اعلم انه قد وجد في هذا الزمان جماعة
اخرجوا الواجب عن الموجودية وجعلوا الواجب
بالذات منحصرة في خمسة العقل والنفس والهيولى
والصورة والجسم واخرجوا الله عز شانه عن كونه
واجب الوجود معللا بان الوجوب كيفية
النسبة ثم قسموا الحكم الى الخاص والعام وقالوا الحكم الخاص هو الذي

قابل الوجود وحده ويجب وجوده بالنظر الى ذاته
والعام ما هو قابل للوجود والعدم والاول كالاشياء
الدائمة والثاني كالاشياء الفاسدة فنقول
هذا مذهب مستحدث ومع هذا ايطابق الواقع
ايض وبيان ذلك ان وجوب الوجود عبارة
عن دوام الذات وليس المراد بالدوام ههنا الدوام
الزماني والدوام بالعلة بل المراد منه عدم جواز
العدم عن الذات وكون ذاته غير متغير بوجه
من الوجوه لانه واجب الوجود بمعنى ان وجوده
واجب بان يكون ذاته عين وجوده ويكون وجوده
واجبا حتى يلزم التركيب فان قلت اطلاق هذا
اللفظ عليه تعالى غير جائز لان اسمائه تعالى توقيفية
نقول على محاذات ما قاله السيد الالمعي رفيع
الدين محمد النائيني في الرسالة المسمى بالشجرة الالهية
ان اسماء الله على قسمين الاول الاعلام الموضوعة
في اللغات بدون الدلالة على صفة وفعل والثاني
الاعلام الموضوعة في اللغات مع الدلالة على صفة
وفعل والاول ان لم يمنع منعا شرعيا في اطلاقه
عليه يكون اطلاقه بدون الاذن جائز او الثاني
ان ورد في شرع من الشرايع ما يكون في اللغات
الاخر بمعنى تلك الاسماء بلا تفاوت فاطلاقه
ايض جائز ما لم يمنع في الشرع عنه ولم يحترز صاحب
الشرع الذي يتكلم بذلك اللسان منه ويلتزم لفظا
اخر في التعبير من ذلك المعنى واما لم يقع في شرع
توصيفه تعالى بذلك ويكون مغير بحكم العقل بثبوته فان لم يكن اطلاقه موهما

لنقص وطريقهم من شرع منع وتجنب عنه لم يكن في
اطلاقه بطريق الاخبار والتوصيف محذور ولعا
الاطلاق بطريق الاسم يعني بدون ذكر الموصوف
والمخبر عنه بل بطريق الاستدلال في مقام التعبير الاستقلال ص
عن الذات الاحدية فالاحسن ان لا يجرا عليه
مخافة من اطلاق ما لا ينبغي في معرض التعبير عن الذات
انتهى ولا شك ان لفظ الوجوب ليس من الاقسام
الممنوعة بل هو عبارة عن دوام الذات الذي
لا علة لها كما ورد في الاخبار بانه تعالى دائم لم يزل
ولا يزال والدوام لا يستدعي الزمان كما يعلم المبدعات
بالاشياء الدائمة ولا كونه بالعلة ثم ان وجوب
الوجود بهذا المعنى مخصوص بالله تعالى ويقال له الواجب
الوجود بالذات اي ذاته واجب ان يكون وممتنع
ان لا يكون ويقابله الواجب الوجود بالغير وهو
الذي يمتنع عدمه بالنظر الى الغير الذي هو العلة
كالعقل مثلا اذا عرفت هذا فقد عرفت بطلان
قول من لم يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى وتقول
باختصاصه بالمبدعات وان وجوب الوجود
بهذا المعنى ليس كيفية النسبة لان حمل الوجود
ليس بقضية طبيعية وقد ثبت في المنطق
ان كيفية كون الموضوع محمولا على ثلثة اقسام
واللفظ الذي يدل على تلك النسبة يسمى بالسور
لان الموضوع اما ان يثبت له المحمول اولا الاول
ان لم يكن فيه لا يثبت له المحمول اولا الاول يسمى بالمطلقة والجهة

فيهما

فيهما غير مذكور والثاني بالضروري واللفظ الدال
عليه هو لفظ بالضرورة او الواجب وهذا الوجوب
ايضا غير الوجوب الذي قلنا في الواجب كما علمت انه
تعبير عن دوام الذات وعدم جواز زواله وانه
ليس له علة والذي لا يكون الموضوع محمولا بالفعل
لا بد ان يكون بالقوة والا لم يتحقق الحمل ويسمى ذلك
بالممكن الاستعدادي والامكان معان اخر سيجيء
ولا بد قبل تحريرها من مقدمة وهو ان الجهة منحصرة
في ثلثة الضرورة والامكان والاطلاق كما نقل المحقق
الطوسي عن ارسطوطاليس واوله بغير ما ينبغي ان
نعة يأول به فان المعلم قال الجهة هي هذه الثلثة ما
الجمع والخلو معا ووجه ذلك ان الجهات التي
عدها المتاخرون ليست بجهة فان الدوام والضرورة
بشرط الوصف وغيرها قيود للموضوعات والمحمولات
وليست قيودا للجهة لانا اذا رفعنا الجهة لا يلزم
رفع القضية واذا رفعنا هذه القيود يرتفع
القضية مثلا في الضرورة بشرط الوصف اذا رفعنا
الضرورة يكون القضية باقية بحالها لانه في
كل كاتب متحرك الاصابع واذا رفعنا وصف الكتابة
يرتفع القضية لانه يرتفع الموضوع وفي الضرورة
بشرط الوقت اذا رفعنا الوقت يرتفع القضية
وكل قضية يرتفع بارتفاع جزئها او الكل ومن رفع
الضرورة والامكان لا يرتفع القضية ومن ارتفاع
هذه القيود يرتفع القضية فهذه القيود اجزاء القضية فهذه ليست بجهة

فاذا عرفت هذا فاعلم ان الجهة وكيفية النسبة
لا يكون الا في القضية الطبيعية واما القضية
المنطقية فلا ضرورة فيه تلك وقد سبق ايرادا
ان حمل الوجود ليس بقضية طبيعية ثم اعلم ان
لفظ الامكان يطلق على معان في مواضع الاول الامكان
الذاتي ويقابله الامكان الاستعدادي والامكان
الذاتي هو الذي يقبل الوجود لا بالاستعداد
بل بذاته كالعقل والهيولى فان ذلك عدم قبل
الوجود فصار موجودا والثاني الامكان الاستقبالي
وهو الذي يقبل ايرادا بالاستعداد الحاصل الحركة
كالاشياء التي يقبله الهيولى بعد قبول الصورة
من الاحوال ويقال له الامكان الاستعدادي
ايضا والثالث الامكان الذي للهيولى بالنسبة
الى الصورة الجسمية فانه ليس من الامكانين
المذكورين لان الاول عدم قبول الوجود والثاني
موضوع قبل الاعراض والعوارض والهيولى موجود
قبل شيئا وليس بموضوع ولا عدم ويسمى ذلك
بالامكان القابلي ثم انه قد وقع في عبارات القوم
لفظ امكان العام والخاص قال بعض الامكان
العام الامكان المطلق لان جميع الجهات تحته
ويحمل على جميع الاقسام ولفظ الامتناع موضوع
بازاء سلب الامكان بهذا المعنى وليس بجهة الا
بالعرض لانه موضوع بازاء سلب الجهة وسلب
الجهة ليس بجهة فبالعرض ولفظ الحال مرادف للفظ الممتنع والدليل

على

على ان الامكان اعم الجهات هو انه يلزم من سلبه
سلب الجهة مطلقا ومن سلب واحد من الجهات
لا يلزم سلبه فهو اعم وقد يقال الامكان ويراد به
تمكن الكون واللاكون ويقال له الامكان الخاص
لانه بالنسبة الى الامكان الذي سبق خاص
والامكان الاستعدادي يكون اخص من هذا
وبعضهم قال الامكان الخاص سلب الضرورة عن
طرفي الوجود والعدم والامكان العام سلب
الضرورة عن الطرف المخالف للحكم مثلا اذا قلنا الانسان كاتب
في المثال بالامكان العام معناه ان سلب الكتابة
ليس ضروريا سواء كانت الكتابة ضرورية او
ليست بضرورية وهو ليس بحق لان الممكن الخاص
اعم بوجه من العام والعام ايضا اعم بوجه من
الخاص فصار كالمعمى ولم يظهر منه وجه الاعمية
والاخصية وايضا الاصل في الامكان هو التمكن من
القبول وليس بامكان قطعا واعجب من هذا تفسير
الامكان العام فانه اذا قيل مثلا زيد ممكن بالامكان
العام يكون معناه عدم امكانه ليس بضروري
سواء كان امكانه ضروريا او غير ضروري فهذا
مما يلقاه العقل السليم سقيما واغرب منه ادخال
الله تعالى في الامكان والتعرض في امثال هذا بازيد
مما ذكرناه ليس الا تضييعا للاوقات بل الحق ان
يقال الامكان العام هو الذي يتساوى الوجود
والعدم بالنظر الى ذاته والخاص هو الذي وجب
احد الطرفين بالنظر الى الغير وكل ما يطلق الامكان العام يراد به الامكان

في سلب الضرورة

الانسان كاتب بالامكان الخاص معناه ان الكتابة وعدمها ليس بضرورية للانسان ولذا قلنا صح

بالنظر الى الذات بخلاف الخاص فانه يراد به صيرورة
احد الطرفين راجحا بالغير واما قول جماعة ذكرناه
في اول المبحث فوجه تزييفه ان ذات الممكن لا يقتضي
في ذاته شيئا بل ذاته ووجوده وساير احواله
من العلة فانه ان اقتضى ذاته شيئا من طرفي
الوجود والعدم يصير واجبا او ممتنعا والوجوب
بالنظر الى ذاته ينافي المعلولية فينجر الى نفي الصانع تعالى
هف وايض لا يعلم ان الممكن اي شيء يقبل الوجود
ويقتضيه بالنظر الى ذاته قبل الوجود وبعد الوجود
وهذا القائل من قلة الفهم يقول بالوجوب الذاتي
مع ان العموم يبطلون الاولوية الذاتية ايض القوم
في الممكن بالنظر الى الذات والاعزب انه يقول
ان الباري خلق الماهية فلزمها الوجود وتارة
اخرى ان وجود الممكن من العلة بانه امكن فاحتاج
ووجب ووجد بالعلة وليس ذلك الا تناقضا
في القول مع ان بناءه على الوجود الذي هو نافيه
ثم اعلم ان هذه الجهات التي ذكرت يطلق تارة
على فاعل شيء كما يقال النار يمكن ان يحرق ان كان
يمكن ان يحترق شيئا ويقال النار يحرق بالضرورة ان كان يحترق
ذلك ان يحترق وقد يقال على حامل شيء وكما يقال
الجسم يمكن ان يحمل البياض ويطلق على الصائر
شيئا اخر كما يقال الانسان يمكن ان يصير زيدا
وعلى هذا حصص الجهات وكل هذا بعد الوجود نفس
ثم اعلم انه يمكن ان يفعل يلزم يمكن ان يصير لانه لو لم يمكن ان يصير ذلك الشيء

لا يمكن لذلك الشيء الذي هو الفاعل ان يفعل
ويمكن ان يكون فرع لم يمكن ان يصير لانه لو لم يمكن
ان يصير لم يمكن ان يكون واذا علمت هذا فاعلم
انه لا يمكن ان يكون في ذات واحدة جهتين من
الجهات مثل الامكان والوجوب اذا كانا كيفية
النسبة يلزم اجتماع النقيضين وهذا القائل
قال به واعجب الاعاجيب انه قال المادة موجبة
في الماديات والماهية موجبة في المبدعات
وشناعته اظهر من ان يحتاج الى الاظهار واعلم ان
هذا اضطراب اخيث راى ان ايجاب الفاعل
غير جائز وايض ان استدل بما قاله ارسطو
كما نقل فرفوريوس عنه في منطقه والفارابي وابن
رشد ان الممكن يقال على القوة الدائمة والتي يمكن
ان يوجد ويمكن ان لا يوجد وقال ايض والممكن
والقوة بمعنى واحد والقوة ينقسم الى القوة التي
فعلها دائم والقوة التي تارة يفعل وتارة لا يفعل
وكذا العدم الانفعالية قد يكون انفعالها دائما
وقد لا يكون دائما بل تارة يوجد وتارة لا يوجد
ونقل ابن رشد انه قال الممكن يقال على ما هو
قابل الوجود فقط كالاشياء الدائمة الثابتة
التي نحن نبين كالمبدعات وعلى الاشياء
الكائنة الفاسدة التي تارة يوجد وتارة
لا يوجد وعلى الموجود بالقوة التي يوجد في المستقبل
وهو الامكان الاستقبالي والاستعدادي وقال ايض ممكن ان يفعل كذا او ينفعل

ومثل بالقوى الفعالة الدائمة وتارة بفعل ويقبل
ومثل بالقوى الفعالة التي تارة يفعل وتارة لا يفعل
والتي يقبل تارة وتارة لا يقبل قلنا ذلك لو كان حقا
لا يدل على ما قاله كما هو الظ لان الدوام والقابلية
للوجود فقط انما هو بالغير الذي هو الفاعل
واما البرهان الذي ذكره ارسطو في تلازم الشرطيات
وهو قوله ان كل ما صدق عليه واجب ان يوجد
صدق عليه ممكن ان يوجد اذ لو لم يصدق عليه
ممكن ان يوجد لصدق عليه ليس يمكن ان يوجد
وهذا مح لا يدل على مطلوبه ايض لان مراد المعلم
من قوله كلما صدق عليه واجب ان يوجد صدق
عليه ممكن ان يوجد ان كان بالذات في كلا الموضعين
كما حمله هذا القائل به يلزم وجود الامكان بالذات
في مادة واحدة وهذا مح بالظ والاتفاق من
العقلاء فثبت ان المراد من الوجوب الوجوب
بالغير فلا يحصل بهذا مطلوبه ثم ان هذا القائل
زاد بعد قول المعلم فواجب ان يوجد قوله
بالذات وهو مع انه غير مناسب لما هو الواقع
ليس في النسخ المعتمدة وايض قوله في تعريف
الامكان غير سديد لان قبول العدم بعد وجوده
فيلزم تقدم الشيء على نفسه وايض ليس هنا
نسبة لان المهية تحتاج في التحصل الى
الوجود لانه غير الوجود والنسبة لا بد لها من
طرفين وههنا ليس كذلك فنسبة الوجود الى المهية غير متصور واذا

[illegible]

لم يتصور

واذا لم يتصور كيفية النسبة لا يتصور النسبة
لان كيفية النسبة فرع النسبة بالضرورة فظهر
من هذا ان حمل الوجود ليس بقضية طبيعية

في بيان الواحد والكثير وبيان اقسام
كل واحد منهما فنقول ان الواحد والكثير مستغنيان
عن التعريف لانه لما التبس اقسامهما فلنلخصهما
رفعا للاشتباه وبيانه ان الموجود المطلق سواء
كان وجودا حقيقيا او مربوطا به لا يخ عن احدها
فان الموجود منحصر في المبدأ الاول واقسام
الجوهر من العقل والنفس والهيولى والصورة
والجسم والعرض من المقولات التسع وهذه الموجودات
بعضها يتصف بالجنسية وبعضها بالنوعية
وبعضها بالاتصال فيعرض لها الوحدة والكثرة
وهما يكونان بالذات وبالعرض والواحد
بالذات يعرضه الوحدة بالنظر الى ذاته
لا بالنظر الى غيره ويقابله الكثرة بالذات وهو
الذي يعرضه الكثرة بالنظر الى ذاته لا بالنظر
الى غيره فلا بد لنا من تنقيح اقسامهما سواء كان
بالذات او بالعرض فنشرع فيها فنقول على محاذات
ما قاله الحكيم العظيم فيثاغورس من رواية يحيى
النحوي ان المبدأ الاول واحد لا كالآحاد ولا
يدخل في العدد ولا يدركه من جهة العقل
ولا من جهة النفس ولا الفكر العقلي يدركه
ولا المنطق النفسي يصفه فهو فوق الصفات الروحانية غير مدركة ...

ذاته وانما يدركه باثاره وكل عالم من العوالم
يدركه بقدر الاثار التي تظهر فيه ثم قال الوحدة
ينقسم الى وحدة مستفادة من الغير وهي وحدة
الباري وهي وحدة الاحاطة بكل و وحدة
الحكم على كل شيء و وحدة يصدر عنها الاحاد
في الموجودات والكثرة فيها والى وحدة مستفادة
من الغير وذلك وحدة المخلوقات وربما يقسم الوحدة
على الاطلاق ينقسم الى وحدة قبل الدهر والى
وحدة مع الدهر و وحدة بعد الدهر و قبل
الزمان و وحدة مع الزمان فالواحد التي قبل
الدهر وحدة الباري والوحدة مع الدهر وحدة
العقل والوحدة التي بعد الدهر وحدة النفس
والتي مع الزمان وحدة العناصر والمركبات
وربما يقسم الوحدة قسمة اخرى وهي
انه ينقسم الواحدة الى بالذات وبالعرض
والوحدة بالذات ليس الا المبدع الذي يصدر
منه الوحدانيات في العدد والمعدود
والوحدة بالعرض ينقسم الى ما هو مبدا العدد
وليس داخلا في العدد والى ما هو مبدا للعدد
وهو داخل في العدد الاول كالواحدية للعقل
الفعال لانه لا يدخل في العدد والمعدود والثاني
ينقسم الى ما يدخل فيه كالجزء له فان الاثنين
انما هو مركب من واحدين وكذا كل عدد
مركب من احاد لا فحه وحيثما اتفق الاكثر نسبة الوحدة للاقل

والى

والى ما يدخل فيه كاللازم لا كالجزء فيه وذلك مثل
لان كل عدد ومعدود لا يخلو قط عن وحدة ملازمة
فان الاثنين والثلثة في كونهما اثنين وثلثة
واحدة وكذا المعدودات من البسايط والمركبات
واحدة اما في الجنس او في النوع او في التشخص كالجوهر
في انه هو على الاطلاق والانسان في انه انسان
والشخص المعين في انه شخص بعينه واحد
فلم ينفك الوحدة من الموجودات قط وهذه
وحدة مستفادة من وحدة الباري لجميع
الموجودات كلها وان كانت تختلف بالكثرة
وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه
فكلما هو ابعد من الكثرة فهو اشرف واكمل واتم
ثم ان الوحدة التي يعرض للممكنات غير الوحدة
التي يقال في خالق الاشياء وسماه بعض
بوحدة عين الذات واما الوحدة في غيره
تعالى فاقسامه كما علمت اما الوحدة بالذات
فاربعة اقسام الواحد الجنسي مثل وحدة
الجوهر والحيوان فان كل واحد جنس واحد
والوحدة النوعية مثل وحدة الانسان
والوحدة الاتصالية كالمتصل الواحد
والوحدة الشخصية كزيد وعمرو وهذه اربعة
اقسام يوصلها الوحدة بالذات والواحد
بالعرض قد يكون كثيرا بالذات وقد يكون
كثيرا بالعرض والاول كالواحد بالنوع او بالجنس او الفصل كوحدة

زيد وعمرو فى الانسانية وكوحدة الانسان
والفرس فى الحيوانية ووحدة زيد وعمرو فى
النطق ووحدة الماء والنار فى الجسمية
ووحدة زيد وعمرو فى الصورة الانسانية
وكالواحد بالعرض كوحدة الانسان والفرس
فى المشى وكالواحد بالموضوع كالبياض و
والحركة فى الجسم الواحد وكوحدة الطبيب
وابن عبد الله فى زيد بناء على اختلاف معانى
الموضوع وكالوحدة بعرض كوحدة الثلج
والكرباس فى بياض وكوحدة للمقدارين
فى النهاية والثانى كوحدة الامور العامة
بوحدة الموضوعات فى الموصوفات ووجه
الحصر فى هذه الاقسام هو ان تقول الواحد
بالعرض اما ان يكون كثيرا بالذات او لا يكون
كثيرا بالذات بل بالعرض ايض والاول لا بد ان
يكون وحدته بوحدة امر اخر وذلك الامر
اما تمام حقيقتها وماهيتها او لا والاول يكون
واحدة بالنوع وعلى الثانى اما ان يكون ذلك
الامر جزء حقيقتها او لا والاول اما ان يكون
من اجزائها المحمولة او لا والاول يكون الواحد
بالجنس او الفصل والثانى هو الواحد بالمادة
او الهواء او الصورة والثانى اعنى الذى لا يكون ذلك
الامر جزء حقيقتها لا يخلو من ان يكون محمولا او لا
والاول هو الواحد بالعرض والثانى اما ان لا يكون دخيلا فى قوام تلك
ض

الامور

موضوع
الامور وتحصلها او لا والاول يكون واحدة بالموضوع
والثانى يكون واحدة بعرض والثانى هو الامور
العامة والعجب ان جماعة عدوا الوجود هنا
من الواحد بالعرض وقال بعروضه كما فى سائر المواضع
وظن انه كسائر الامور العامة وقد علمت الحق
وجماعة اخرى لم يفرقوا بين الواحد بالذات
وبالعرض فى اكثر المواضع كما سيظهر ان شاء الله
واعلم ان الواحد بالذات اما ان يتكثر او لا و
والاول اما ان يتكثر بالجزئيات او بالاجزاء
والاول اما بالجزئيات المختلفة بالحقيقة
او المتفقة والاول هو الجنس ووحدته جنسية
من حيث هو جنس وعددية من حيث
هو واحد من الاجناس لان الوحدة العددية
هى التى جزء العدد معروضها ووحدة الجنس جزء العدد
للجنس من حيث انه جنس فوحدته بهذا الاعتبار
وحدة عددية والثانى هو النوع ووحدته
نوعية من حيث هو نوع وعددية من حيث هو
واحد من الانواع ووحدته جزء ومبدأ العدد
النوع من حيث انه نوع والثانى هو المتصل ووحدته
اتصالية من حيث انه متصل ومعروض للاتصال
وعددية من حيث انه واحد من المتصلات ووحدته
جزء ومبدأ العدد المتصل بما هو متصل والثانى
هو الشخص ووحدته شخصية من حيث هو شخص وعددية من حيث

اعنى ما لا يكون كثيرا بالذات ولا واحدة بالذات ١٢

المختلفة

اعنى الذى يتكثر بالاجزاء ١٢

اعنى الذى لا يتكثر مطلقا ١٢

هو واحد من الاشخاص وهذا الوجه التشخصي
ان كان ممكنا كان واحدا اتصاليا ايضا
وبهذه الحيثية كان قابلا للتكثر بالاجزاء وبهذا
ظهر اقسام الواحد بالذات بالتفصيل ثم اعلم
ان الواحد بالجنس غير الواحد الجنسي لان
الواحد بالجنس واحد بالعرض وكثير بالذات
بخلاف الواحد الجنسي فانه واحد بالذات
وكذا الواحد النوعي والواحد بالنوع والاتصالي
وبالاتصال لان الواحد بالاتصال متعدد كثير
بالذات واحد بالنهاية وذلك واحد بالعرض
فظهر من هذا ان الواحد بالجنس وبالنوع وبا
لاتصال وبالفصل وبالمادة وبالصورة وبالموضوع
وبالمناسبة يكون كلها من اقسام الواحد بالعرض
لانها كثيرة بالذات عدوها جماعة من اقسام
الواحد بالذات واذا عرفت هذا فاعلم ان
لكل وحدة كثرة تقابلها والتقابل بينهما تقابل
بالعرض كما سيجيء بيانه وان الوحدة من لواحقها
الحمل والكثرة من لواحقها سلب الحمل والمراد
بالحمل هنا هو الحمل الطبيعي وهو الحكم بان
الفرد طبيعة والاخبار عنه فالحمل الايجابي
يكون بالوحدة والسلبي بالكثرة والغيرية وليس
معنى الحمل كون الموضوع والمحمول واحدا من
جهة وكثيرا من جهة اخرى لان الموضوع والمحمول في الحمل بالذات

غير متغاير

غير متغائر بالذات قطعا وان اتحدا من وجه
اذ المتغايرين بالذات لا يحمل احدهما على الآخر
سواء اتحدا اتحادا ذاتيا او عرضيا وان حمل بالوجه
الذي لها اتحاد فيه يكون بالعرض لان وحدتهما
بالعرض ولا يجوز ان يكون الاتحاد بالذات والتغاير
من وجه لان الموضوع في الحمل بالذات فرد والمحمول
طبيعة والفرد لا يكون واحدا مع الطبيعة
بالذات او بالعرض بل الفرد واحد من الطبيعة
والواحد من الطبيعة هو طبيعة لا واحد معها
بالذات او بالعرض وايضا الحمل من لواحق الوحدة
لا من لواحق الواحد والكثرة معا ثم ان الحمل
الذي يكون بالذات باعتبار المحمول ينقسم على
خمسة اقسام لان المحمول اما تمام حقيقة الموضوع
اولا والاول حمل النوع على افراده والثاني اما ان يكون
المحمول جزء الحقيقة الموضوع اولا وعلى الاول الثاني
جزء مشترك اولا والاول حمل الجنس على النوع والثاني
حمل الفصل عليه وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون
مساويا لها اولا والاول حمل الخاصة على ذي الخاصة
والثاني حمل العرض العام عليه وليس هنا شيء آخر
لان المحمول في الحمل الذي بالذات وعلى المجرى الطبيعي
لم يكن اخص من موضوعه والمحمول الخارج عن
حقيقة الموضوع خاصة كانت او عرضا عاما
علته داخلة في حقيقة الموضوع اولا فالاول عرض
ذاتي والثاني عرض غريب والحمل العرضي على اربعة اقسام بالاعتبار المذكور

اي الذي لا يكون جزء الحقيقة بل يكون خارجا

لان الحمل بالذات بازاء الوحدة بالذات والحمل
بالعرض بازاء الوحدة بالعرض وكذا سلب الحمل فانه
رفع الكثرة والغيرية والمتغايران بالذات ان
اتحدا فى الذات والنوع فهما متماثلان وان اتحدا
فى الجنس فهما متجانسان وفى الموضوع مع غاية
الخلاف وعدم امكان اجتماعهما فيه من جهة
واحدة فى زمان واحد متقابلان وفى الكيف
متشابهان وفى الاضافة متناسبان
وفى الخواص متشاكلان وعلى هذا والتقابل ينحصر
فى اربعة اقسام لان المتقابلين اما وجوديان
معا اولا والاول اما ان يكون مهية كل واحد
منهما مقولا بالقياس الى الاخر اولا والاول هو التضايف
والثانى هو التضاد وهما متضادان والثانى
اعنى ما لم يكونا وجوديين معا لا يكونان عدميين معا
اذ لا تغاير بين الاعدام ولا تقابل بينهما بما هى اعدام
وان كان فبالعرض وباعتبار امور هى اعدامها
والكلام فى المتغايرين بالذات لا بالعرض
بل لا بد ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا
ثم اذا لم يتصف الموضوع بالامر الوجودى اما
من شانه الاتصاف به اولا والاول الملكة ...
بالقياس الى الاخرى والمتضادان امران وجوديان
لا يجتمعان فى موضوع واحد من جهة واحدة
فى زمان واحد وبينهما غاية الخلاف ولا يكون

مهية

مهية كل واحد منهما بالقياس الى الاخر والملكة
والعدم امران لا يجتمعان فى موضوع واحد
من جهة واحدة وبينهما غاية الخلاف وكان
احدهما عدم الاخر عما من شانه الاتصاف به
والايجاب والسلب امران لا يجتمعان فى موضوع
واحد من جهة واحدة فى زمان واحد وبينهما غاية
الخلاف وكان احدهما سلب الاخر عما لا يكون شانه
الاتصاف به ثم اعلم ان عدم الملكة شئ بالعرض وهو
وهو غير الملكة بالذات والسلب سلبان سلب ذاتى
وهو الليس والعدم الذاتى كما قال المعلم الثانى بقوله
الممكن فى حالة ليس وبعلته ايس وسلب وصفى كقولنا
زيد ليس بكاتب وليس بموجود والسلب الوصفى
ليس بشئ بل رفع شئ ورفع شئ ليس بشئ والسلب
الذاتى شئ كماهية الممكن فانه عدم مربوط بالوجود
والمراد بالسلب والعدم ان ذات الممكن غير ذات الوجود
الذاتى بل يلحقها العدم الذاتى وغير الوجود الوصفى
بل يلحقها العدم الوصفى وكلا العدمات رفع لان
الاول رفع كونه ذات الوجود والثانى رفع كونه
متصفا بوصف الوجود والسلب الوصفى ليس بشئ
لا بالذات ولا بالعرض كما عرفت وهو غير الايجاب
بالذات ومعناه انه ليس بايجاب لا بمعنى ان السلب
ثابت له والسلب الذاتى عدم الملكة وهو شئ بالعرض
لان العدم الملكة التى هى فى المهية موجود بالعرض
ومعناه انه ليس بموجود وفى غيره عدم حال من الاحوال وفرق بين الموجود

بالعرض الذي يقبل هناك فالذي يبقى هنا لانه هناك
موجود بالعرض بمعنى ان المهية ليس بموجود حقيقي بل
مربوط به وهذا لا ينافي كونه موجودا بالذات بخلاف
هذا ثم انه قيل ان العدم الذي يعتبر في العدم والملكة
هو العدم الذي كان يقبل الملكة كالجنين فانه ليس له
بعد من شانه ان يكون بصيرا وقيل هو ان يفقد الموضوع
الملكة التي شانها ان يكون فيه في الوقت الذي شانها
ان يكون فيه من غير ان يمكن وجودها فيه في
المستقبل هكذا قال جمع من المتاخرين حتى ابن
الرشد في المنطق والحق الاول لان العدم الذي
هو من جملة المبادي في الطبيعي ليس الا العدم الذي
هو سابق على الملكة ولا بد ان تعرف ان الايجاب
والسلب كل واحد منهما حال القول والاعتقاد بالذات
وما بازائهما في الواقع كون الموضوع ولا كونه محمولا
في الحمل الطبيعي والتقابل حقيقة بين الكون واللاكون
والسلب في الايجاب متقابلان بالذات بتقابلهما
هذا في الوجود والعدم المصدريين واما ذات
الوجود والعدم فهما فوق هذا الايجاب والسلب
ولكل قسم من اقسام التقابل خواص يعلم من تعاريفها
ولا بد في المتضادين من اقسام التقابل الاشتراك
في الجنس القريب فانهما ان لم يشتركا فيه لجاز ان
يكون تضادهما بتضاد جنسيهما وح ليس تضادهما
بذاتيهما وهويتهما والكلام فيما هو كك ثم انه
يجب ان يكون لضد واحد ضد واحد بالذات لانه لو كان لضد واحد

ضدان

ضدان مثلا لا يخلو من ان يكون ذلك الضد من الوجه
الذي صار لواحدهما ضدا لاخر او من غير ذلك الوجه
فان كان من ذلك الوجه بعينه يلزم ان يكونا من ذلك
متحدا فان كان تضادهما لذلك بحسب الذات فهما
متحدان بالذات وان كان بامر خارج فهما متحدان
فيه وهذان الضدان يكونان ضدا لذلك من جهة
انهما واحد وهما من حيث انهما واحد ضد لذلك
الامر فلذلك الامر ضد واحد بالذات وان كان ذلك
الامر لا من تلك الجهة بعينه ضدا للاخر فح لكل منهما
ضد واحد في ذلك الامر وهذا البرهان يعم لجميع
التقابل اذا عرفت هذا فاعلم ان التقابل بين
الوحدة والكثرة ليس بالايجاب والسلب ولا الملكة
والعدم لان الوحدة والكثرة امران وجوديان
ولا التضاد لان الضدين مشتركان في الجنس القريب
وهما لا يشتركان في الجنس البعيد ايض وايض الوحدة
جزء للكثرة ولا شيء من الضدين جزء للاخر بالضرورة
والتقابل يمكن ان يكون بينهما هو تقابل التضايف
وهذا التقابل ايض يكون بالعرض لا بالذات لان
التقابل بينهما من حيث انها جزء وكل ذلك بالعرض
لا بالذات فيض في بيان المهية والذاتي و
والعرضي والجنس والفصل والهوية والفرق
ماهية الشيء ما به الشيء هو هو والمهية في
الحقيقة من حيث انها تقع في جواب ما هو
ومن ثم قيل المهية هو ما يقع في جواب ما هو ولما
كان نسبة المهية ما يقع في جواب ما هو فليس للمعدوم لانه ليس شيئا ولانه

مهية

والفرق بين الجنس والمادة
والفصل والصورة ورد
الاجزاء الباطلة

ايضا في جواب ما هو لان ما هو عن الحقيقة وما
الحقيقة موخرة عن هلية البسيطة التي يكون السؤال
فيه عن الوجود وهذا مقرر في كتاب البرهان كما هو
مقرر في كتاب بارمينياس فليس للمعدوم ذات لان
الذات والمهية بمعنى واحد ثم انك لما عرفت ان
المهيات من المهية موجودة في الخارج فلا بد هنا
من تفصيل حتى يمتاز المهيات من الاجناس والفصول
فنقدم اولا اقوال المتاخرين وهو انهم قالوا
للمهية الحقيقية ذات حقيقية وللاعتبارية
ذات اعتبارية وليس الحقيقية المنطبق الا للموجود
الخارجي ولما كان المهية ما به الشي هو هو نكل
شي يكون غير ذات وذاتي ليس في مرتبة المهية
لان المهية من حيث هي ليست الا هي واذا لم يكن
الامور الخارجية في مرتبة ذات المهية لا يلزم ان
لا يصدق في تلك المرتبة لانه يمكن ان لا يكون شيئا
ملحوظا في الذهن وصادقا كزوجية ماهية الاربعة
لانها في مرتبة المهية من حيث هي ليست للاربعة
زوجية لان مهية الاربعة ليست الا اربعة واحدة
وليس شيئا من الانقسام وعدمه ذاتيا للاربعة ولكن
في الحال التي يكون نفس مهية الاربعة منظورا بدون
جميع العرضيات صادق ان الاربعة زوج لان
لازم المهية لا ينفك عنها قط الا في الملاحظة
وهذه الملاحظة في الحقيقة خلط وتعرية فظهر
ان صدق شي من اللوازم والعوارض في مرتبة المهية من حيث ليس منظورا

وكذلك

وكذلك عدم شي من اللوازم والعوارض في تلك المرتبة
فارتفاع النقيضين في مرتبة المهية جائز يعني
بجواز ان لا يكون شي من النقيضين في مرتبة المهية
من حيث هي منظورا والمهية والذات واحدة للامور
الموجودة لان الامور المعدومة لا يخلو من ان يكون
متمايزة او غير متمايزة فان كان بينهما امتياز في
نفس الامر يكون موجودة بالضرورة وان لم يكن متمايزة
فالانسان المعدوم وغيرهما واحد وايضا ليس ذلك
بشي لان الشي ليس شيئا الا اذا امتاز عن المغاير فالمهية
المعدومة ليست شيئا لانه في العدم وكان العدم عارضا
بل العدم لا يعرض شيئا لان الشي ما دام شيئا ليس العدم
لعارض له واذا صار لا شيئا لا يقبل العارض وايضا
العدم ليس شيئا حتى يعرضه شيئا وينتزع دائما عن
الامور الموجودة في الذهن وقد يطلق المهية على المعنى
الاعم من مرادف المفهوم كما في مهية العنقاء معدومة
وهذا الكلام ليس بحق لانا قد قلنا ان المهية موجودة
في الخارج واثبتنا ايضا ان ارتفاع النقيضين غير جائز
في الخارج ولنا ان الوجود الذهني باطل وان الانتزاع لا
يجوز الا اذا كان للمنتزع وجود بوجه ثم ان المهية
على قسمين مركبة وبسيطة والذات والذاتي للبسيط
واحد وللمركب يكون الذاتي بمعنى الجزء ايضا فلو المراد
بالذاتي هو الذي يكون في الوجودين مع المهية لانه
ليس لازم المهية الا هكذا وهذا حق اذا بدلنا الوجود الذهني
بالوجود الخارجي وقيل هو الذي كان كلما تصور الماهية تصور هو ايضا به

يكون لا نفس الوجود الذهني البين وهو كما ترى بط لان الذاتي
لا ينافك المهية ويكون رفعه رفع الماهية في الخارج
لا في الذهن و الذاتي بهذا المعنى يمكن ان يكون للعرض ايضا
لان الجوهري قد يكون عرضيا ككون البياض لان اللون
ذاتي للبياض وقد يكون عرضيا كالابيض للانسان
وقد عرفت هذا في كتاب الايساغوجي و المهية حقيقة
مركبة من الجنس والفصل وهو ظ لان كل ماهية موجودة
نفهم منها شركة مع غيرها فان كانت هذه الشركة مع الاشيا
المختلفة فهي من الجنس والا فهي من النوع فنقول كل مهية
اما مشاركة مع المهية الاخرى و التي يكون مغايرة
لها في امر ذاتي اولا فان كانت مشاركة يكون مركبة
من امرين احدهما ما به الاشتراك فله جنس والمهية
الاخرى لما كانت مغايرة لها وبينهما حقيقة مشتركة
فلا بد لها ما به الاشتراك الذاتي من ما به الامتياز الذاتي
اما الاحتياج الى ما به الامتياز فلاجل فرض المغايرة
واما الاحتياج الى الذاتي فلانه لو لم يكن ذاتيا يكون
عرضيا لان المنافي المحض لا نسبة له مع الماهية
الا التباين و الكلام في الاجزاء المحمولة فلا امتياز بين
هاتين الماهيتين الا بالعرض فهما ماهية واحدة لا
ماهيتين والحال انا فرضناهما ماهيتين هف ولا
يكون للمهية الغير المشاركة جنس وفصل لعدم المشاركة
مع المهية الاخرى فاذا لم يكن مشاركة لا جنس له ولا
فصل المقوم في الحقيقة لان الفصل المقوم في الحقيقة
مزيل للابهام الجنس المهية واما اذا لم يكن لها مشاركة مع الاخرى فلا جنس لها

لها

لها فلا فصل لها ولا يجوز ان يتركب الماهية من امرين
لا ابهام في شيء منهما بل يكونان متباينين وبان لانه لا تاليف
بين شيئين من الحقائق المحصلة الا بالافتقار ولا افتقار
الا بان يكون احدهما بالفعل والاخر بالقوة والابهام بمنزلة
القوة واذا كان الامران في مرتبة واحدة في الفعلية
والابهام لا افتقار بينهما واذا لم يكن الافتقار بينهما لا تاليف
واذا لم يكن التاليف لا يوجد ماهية كذا هذا انما يستفاد
من اقوال المعلم الاول و التحقيق الواقعي هو ان ال
اجناس والفصول والانواع متناهية لاستحالة عدم
التناهي في الموجود بالفعل والجنس اعم من النوع والفصل
فلا بد من تناهي الاجناس الى جنس لا جنس فوقه ويسميه
الحكماء بجنس الاجناس وهو اول موجود صدر عن الله
تعالى وهو متشخصة لصدوره عن المتشخص بذاته ومن
المتشخص بالذات لا بد ان يكون متشخصا بالذات ووصف
الابهام انما يعرضه بالنظر الى الانواع والافراد لا بالنظر الى
ذاته وقس عليه سائر الاجناس والانواع وهذا الصادر
الاول كل الاشياء بالفعل لانه هو الذي صار كل الاشيا
ومنه حصل الموجودات جميعا سواء كان جواهر
او اعراضا لانه بعد صدوره من الاول كان جميع الاشياء
فيه بالقوة ثم صدر عنه الاشياء بظهورها منه
بان ظهر منه الادراك فصار عقلا والعقل فصار نفسا
وطبعا وصورة ومادة واجناسا وفصولا وانواعا
وسائر الاشياء بظهور الابعاد والنمو والحس ثم بعد
حصول الجسم في الوجود حصل الكم وسائر الاعراض
فمهية الصادر الاول كانت مبهمة وشيء يمكن ان يصير جميع الموجودات كما هو الوجود

والحس والحيات والحركة وغيره

بلا وجوب بتخلية الزمان لان الموجود الاول لما كان
زوجا تركيبيا فيه جهتان ماهية ووجود وفيه
قوة الوجود الذي يعبر عنها بالامكان وذلك الامكان نعبر
في الجسم بالهيولى فلا تركيب حقيقي في شيء من الانواع بل
الذي كان فيه هو الفعلية والقوة وهكذا خرج
كل قوة الى الفعل الى ان تمت الموجودات باسرها من
المجردات والماديات لان المجردات لما لم يكن تحت الزمان
والحركة يكون على حالة واحدة دائما ولا يتطرق اليها التغير
وان تغير كان بالعرض لا بالذات والتغير انما يقع في عالم
الكون والفساد ولا يتوهم من قولنا ان الاشياء بعضها
فوق بعض كالاجسام بل المراد من الفوقية والتحتية
في الاجناس والانواع والاشخاص والعلل والمعلولات
بمعنى التقدم والتاخر الرتبي لان الاشياء سوى الاحوال
المتغيرة موجودة جميعا معا بدون تقدم وتاخر بالزمان
كما ستسمع من المعلم الاول ثم ان الفصل جهة الفعلية
للنوع والجنس جهة القوة فالجنس دائما حامل الكمال وفعلية
فله وجود بالفعلية الحاصلة وابهام بالقوة الفاقد
اياها فبعد حصول كل كمال يبطل قوة ذلك الكمال ويحصل
قوة كمال اخرى وهكذا دائما في كل رتبة من المراتب
واذا نظرنا الى الموجودات فان نظرنا من اخر المعلولات
متدرجا الى العالي اعني من المحسوس الى المعقول يكون
الفصل اشرف لانه فعلية وهي اشرف من القوة
وان نظرنا بالعكس يكون الجنس اشرف لكونه اقدم كما
قاله بعض المحققين وهو الصابر فضلا لخروجه الى الفعلية وهو متشخص في ذاته

فظهر

ظهر من هذا ان التركيب من الجنس والفصل
ليس تركيبا من موجودين بالذات بل من موجود
بالذات واخر بالعرض فبطل من هذا قول من قال
ان النوع مركب من جنس وفصل وكلاهما موجودان
بالذات لانه ح لا وجه في كون احدهما جنسا
والاخر فصلا ولكون الجنس اشرف واقدم من الفصل
ويلزم مفاسد اخرى ومن اجل هذا عدل المتاخرون
من هذا وقالوا ان الجنس والفصل ليسا موجودين في
الخارج بل نفسهما من الموجود الخارجي وهما من اجزاء
الذهنية وذهب بعض من المفسدة الى ان قال
لا فصل للبسائط ونسبه الى المعلم الثاني حيث قال
قال المعلم الثاني البسائط لا فصل لها فلا فصل للون
ولا لغيره من الكيفيات والبسائط وانما الفصل للمركبات
وانما يحاذي الفصل الصورة كما يحاذي الجنس المادة
والناطق ليس هو فصل الانسان بل لازم من لوازم الفصل
وهو النفس ومن هذا يظهر ان لا جنس ولا فصل للمقولات
والمراد من الفصل ههنا الفصل المقوم ولما كان الفصل
الى الفصل الحقيقي والفصل المنطقي والفصل المنطقي
يجوز ان يكون لازما من اللوازم قال والناطق ليس هو
فصل الانسان وقد بين فساد هذا مما ذكرنا وليعلم
ان الجنس مبهم في الوجود ويكون تعينه وفعليته بالفصل
لان الابهام بمنزلة الصورة الجنسية ومعنى هذا الكلام
ان الجنس اذا لوحظ بحيث لا يلاحظ معه فصل بل لاحظ
عدم جميع الفصول لا يكون الجنس في هذه الصورة مع الجنسية
وهذا لا يكون في جهة عدم محموليته على النوع والفصل والجنس دائما محمول

وان اخذ الجنس بعنوان يكون الفصل معه يكون نوعا فالجنس
جنس اذا اخذ لابشرط ومعنى اللابشرط ان وجود الفصول
وعدمها لا يكون منظورا مع الجنس ولا يشتبه بين اللابشرط
وبشرط لا ففي هذا المقام فالحيوان يكون لابشرطا في وقت يمكن
اخذه مع جميع الفصول وعدمها وفي هذه الصورة
يكون الفصول في ضمن الحيوان بالقوة ومعنى ذلك ان الجنس
يمكن ان يتعين بكل واحد من هذه الفصول وفي هذا الوقت
يكون محصلا فمعنى الحيوان جنس الحيوانات الناطق وغيره
والطائر وغيره بحيث لا يكون تعين الحيوان معتبرا مع
واحد منها بالفعل الا انه يمكن ان يكون كل واحد منها لا
بمعنى ان عدم التعين يكون معتبرا فيه فانه بهذا الاعتبار
لا يكون جنسا بل هو مادة لصور الفصول وهذا الابهام
لا يكون في الخارج مع الحيوان بل في الذهن عندهم وموجود
فيه عندنا ودليلهم في ذلك ان الحيوان الخارجي متشخص
والتشخص لا يكون بجنس مبهم بل الجنس ما هو في الذهني بمعنى
ان علم الذهن يكون مبهما لا يعلم الحيوان الجنس بوجه الجنس
او لا يعلم بالفعل بل يعلم بالفعل وبوجه الجنس على صفته
الجنسية وقد عرفت ان التشخص بالذات لا ينافي الابهام
بالعرض ومنه الابهام ليس صفة لعلم النفس حتى يتحقق في
الادراك ابهام لان الجنس مدرك ومتحصل وهذا الابهام
جزء صفة الجنس يعني نحو وجود الجنس في الادراك نحو ابهام
فالمعنى الجنسي والذي يكون الجنس جنسا في الادراك ابهام
لانه لو لم يكن مع الابهام يكون اما مادة او نوعا ومعنى الابهام
انه يصح ان الحيوان الجنس مع كل واحد من الفصول
على البدل لانه لا يعلم انه يتعين مع النطق او مع الصهيل او مع النهيق ويمكن

بهما

بهما بهذا المعنى وهذا الابهام يقع في الجنس والمبهم يدرك
فان كان باعتبار يكون في الادراك بحصل ادراكي والفصل
مرتبة محصل الجنس وتقويمه بالفعل والفصل مع الجنس
متحد الوجود في الخارج ويفترق معه في الادراك بحسب
فهمنا لانه موجود بالعرض والموجود بالعرض ليس شيئا
متحصلا كما عرفت ثم ان ما نقل عن المعلم الثاني لو كان حقا
يكون مراده ان الجنس يفهم من المادة والفصل من الصورة
اذا كان هناك جنس وفصل واما اذا لم يكن فالجنس
يفهم من الامكان والفصل من الوجود كما عرفت من ان
الامكان في البسائط المجردة بمنزلة المادة وقريب مما ذكرنا
ما قاله المتاخرون من ان الفصل متحد الوجود مع الجنس
في الخارج ومتمايز معه في التحليل العقلي بحسب المفهوم ولو
فرطهم في التحليل بقولنا في الادراك لكان حقا ثم انهم
قالوا والجنس غير معتبر في الفصل لان معنى الناطق مثلا
شيء ماله النطق لا الحيوان والنطق ومن هذا الوجه
حمل الحيوان على الناطق صحيح والمراد من الشيء في الحقيقة
هو الحيوان وهذا الحيوان معتبر في الحمل الذاتي لا في
العرض العام والفصل كيف يعتبر والحال ان الفصول
لا يمتاز عن الاجناس الا بالمفهوم وفي الفصول لا احتياج
الى الفصول الاخر لان الاحتياج انما يكون في وقت يكون
المفهوم الفصل عين مفهوم الجنس وليس كذلك بل الحيوان والناطق
واحد بالذات ويفترقان بحسب الاعتبار في التحليل العقلي
بحسب المفهوم ورد بما ينتزع الجنس من المادة والفصل من
الصورة في الحقائق المحصلة في المبداء الجنس والفصل الجنس والفصل الحقيقيين

بدل

لمفهومات الجنس والفصل المنطقي ومفهوم الفصل
المنطقي يمكن ان يكون امرا عرضيا او اضافيا لكن في اذا
اشار بهذا المفهوم العرضي بما به الشيء بالفعل في الدا
كان كالقابل للابعاد الناطق فان هذين الفصلين
بالاضافة والقياس الى الابعاد والكليات يدركات
ولا تخرج عن الاضافة لكن لما كان المراد الاشارة فالمبدأ
هو الصورة الاتصالية الجوهرية والنفس فبهذين
يكون الجسم والانسان بالفعل جسما وانسانا وفي
لهذين المفهومين فصل قال المحقق التفتازاني
في تعليقاته الجنس والفصل حقيقتهما ان يعقل معان
مختلفة يكون لها لوازم يشترك الجميع في بعض تلك
اللوازم ويختلف في البعض فاللوازم المشتركة منها ما
يسمى جنسا والمختلفة منها يسمى فصلا او لوازما او اعراضا
ثم سأل عن نفسه وقال لقائل ان يقول هي لوازم
لا مقومات فنقول انما لوازم بالاضافة الى المعاني التي
انتظمها هذه اللوازم وهي مقومات للمعنى العام
من حيث المفهوم وذلك ان المعاني العامة لا وجود لها
في الاعيان كالحيوان مثلا وانما وجودها في الذهن
فهي مقومة لوجودها واللوازم المذكورة في الكتب
من اللوازم بحسب المفهوم لا بحسب الوجود والحس
والحركة من لوازم النفس ولكنهما من لوازم مقومات
للحيوان من حيث المفهوم والحيوان لا وجود له الا
في الذهن انتهى كلامه بالفاظه وبهذا الكلام ظهر
ان الجنس والفصل اجزاء ذهنية ومنتزع من الامور
الخارجية وما ينقطع الى الخارج ولوازم للذوات الخارجية وفي الحقيقة الذهنية

بنحو

بنحو من الانحاء اعتبار المغايرة والذي هو الجزء الخارجي
ليس الا المادة والصورة واللوازم الذي يكتبون في الكتب
هي التي ينتزع من المادة والصورة ولهذا لا يصير جزءا ذهنيا
والحد هو الذي يتألف من الجنس والفصل بالتفصيل كا لحيوان صح
الناطق والنوع ليس بحد لان المعتبر في الحد هو الاجزاء بالفعل
وفي المحدود بالقوة ان الانسان بمعنى واحد يحمل بالناطق
والحيوان فالتفاوت بين الحد والمحدود بالاجمال
والتفصيل واذا ضم الاعراض الى النوع يظهر الهوية يعني التشخص
وهذا التشخص ليس في الخارج عندهم لان العوارض في الخارج
لا يلحق النوع المبهم لان النوع المبهم لا يمكن ان يكون في الخارج
مع الابهام النوعي وكل عارض خارجي متأخر عن وجود المعروض
لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت وايضا
الانسان مع زيد مثلا متحد الوجود في الخارج بدليل صحة
الحمل ولا شيء من المتحد الوجود مع الشيء يمكن ان يتقدم على ذلك الشيء
لان المتحد الوجود مع الشيء معية بينه وبينه بل لا بد من المعية
والتقدم يستلزم الاثنينية ولا اثنينية والاتحاد لا يجتمعان
فوجود الانسان في الخارج هو وجوده ولا يكون بين الانسان
وزيد في الخارج اثنينية ولما لم يكن وجود زيد في الخارج الا
التميز الخارجي بعينها الذات بحيث ينتزع عنه الوجود والتشخص
فهما في الخارج عين زيد لا من العوارض الخارجية ولا يفترقان
ايضا في ظرف الخلط والتعرية والتشخص والوجود يفترقان بالمفهوم
ويكون التشخص في الواقع هو الطبيعة المرسلة الكلي بنحو الوجود
الخارجي ويفترق التشخص عن زيد في التحليل العقلي والكلي في
حد العقل يتشخص تشخص العقلي المجرد ولا يكون كثرة بنحو من الانحاء الا انه في الوجود متعين ممتاز صح

بتعين يلبس النوع مع الجنس بل يعرض النفس بالحقيقة الوحدانى
ويكون موجودا وهذه الوحدة فى المرتبة العقلية لا ينافى
الكثرة الخارجية ويتكثر فى حد الخارج ويتحد مع الكل بلا دفوع
كثرة فى ذات الكلى او تجزى بل ذلك الانسان المتعين بزيد
بعينه يكون متعينا بعمرو والتعدد فى زيد وعمرو لا فى الحقيقة
الانسانية ووجد بخط المحقق الطوسى ان كل فصل محمول
كالاسود والابيض وغير ذلك بحسب المطابقة بجرد انه شى
له المصدر الذى اشتق منه المحمول لا ان الحيوان ايضا
مفهومه انه شئ ذو حيوة واما ان ذلك الشى جسم انما يعلم
بطريق اخر لا من اللفظ ليس كون الحيوان مفهومه ذلك فى
المشتقات مبرهنا لانه اسم جامد موضوع لجسم حساس
متحرك بالارادة طبعا على انا نقول دلالة الفصول على
الاحساس لو كانت بالمطابقة او التضمن لكان طبيعة
الفصول او داخلة فيه هف ثم اعلم انه لا بد ان يكون لنوع
واحد جنس واحد لان القوة التى يكون الفعلية انما هو
جنس لهذه الفعلية فقط وليست القوة التى لفعلية
اخرى جنس لهذه الفعلية بالضرورة لان قوة الادراك
انما هو قوة لفعلية وقوة للابعاد قوة لاخرى وقس عليه
النامى والصاهل والناهق وغير ذلك ففى ترتيب الاجناس
والانواع والاشخاص يكون قوة كل جنس لنوع وكل
نوع لشخص فالجنس ينتهى الى الانواع والانواع الى الاشخاص
وليس لنوع واحد جنسان متساويان اعنى قوتان فى
مرتبة واحدة بالضرورة ومع هذا برهن عليه فى فقره
ايضا ولا يجوز ان يكون لقوة واحدة فصلان متساويان لانه لا يجوز ان يكون

هذا ما قال المتاخرون بالتفصيل
الذى ليس فى كتب احد منهم وانت لما
عرفت الحق فقد عرفت بطلان اكثر
المقدمات فى الاقاويل المذكورة ولا
اعز من يضايع فى ابطالها مع ذكر اصول
يبطل بها هذه الاقاويل ٣

القبول ٣

لها جنسان لكن النفس فى الجسم يحصل منها العقول الا ما دام
فقط فيصير نوعا ثم الجنس متنوع انواعا كثيرا بالفصول المختلفة
منها النمو ثم النامى منها يتنوع انواعا دون باقيها ثم منها
الحيوان ثم الحيوان يتنوع الى انواع دون سائر انواع
النامى منها الانسان ثم الانسان لا يتنوع بل يتشخص
بالاشخاص المختلفة لظهور اثر العقل الذى هو الادراك
فالجسم نوع الجوهر وجنس للنامى والنامى نوع للجسم وجنس
للحيوان والحيوان نوع للنامى وجنس للانسان والانسان
نوع وليس بجنس فلكل واحد منها انواع ترتقى لاحدهما وتمحى
الباقى نوعا حتى انتهى الى الانسان فكل واحد من السلسلة
جنس بجهة ونوع باخرى فالنفس اظهرت فعلها فى كل ما
ما ناسبها من الفعلية الى ان وصلت النوبة الى الفعلية
المقصودة لحركة نظامه اعنى الادراك وظهور اثار العقل
فتوقف فعلها فالادراك فعلية اخيرة اشرف من جميع
الفعليات لكل فعلية وقعت تحت فعلية فهى
اشرف من التى فوقها ولا يلزم ان يكون الترقى عبثا
وظهر بهذا بطلان شبهة اعلها الاستاد حين قراتنا
الهيات الشفا عليه وهو انه قال حين ذكر الشيخ ان
الانسان نوع اخير انه لم لا يجوز ان يكون الذكورة والانوثة
فصلان للذكر والانثى والانسان جنس وجوابه ان الجنس
عندهم يؤخذ من المادة والفصل من الصورة وبان الانسان
ان كان نوعا اضافيا يكون احسن من الاجناس الذكر
والانثى وليس كذلك لان النطق افضل من الذكورة والانوثة
وايضا الذكورة والانوثة حال البدن والفصل ينتزع من المجرد وليس فوق العقل

ثان ٣

والنفس مجرد ممكن ولو كان الانسان نوعا اضافيا وجنسا
للذكر والانثى لزم ان يبقى من الحيوان نوعا له ذكورة وانوثة
لان الفصل الاخير لابد ان لا يكون في الانواع المتوسطة
بل في شيء من الانواع كالنمو فانه فصل الجسم النامي والجسم
لا يكون هذا الفصل كالمعادن وايضا الفصل الاخير اخص
الفصول للاختصاص بالنوع والذكورة والانوثة ليسا
كذلك لوجوده في الانواع الاخر فليسا بفصل وليعلم انه لابد
ان لا يكون نوع علة لنوع اخر وما ذكرنا في هذا الكتاب من
العلية والمعلولية فمرادنا ما قاله المعلم الاول وهو التقدم
الرتبي بالاعمية والاخصية لان العلة بعد تمامها يكون
علة ولا شيء من الموجودات المتنوعة لا يكون علة لاحتياجه
في تماميته الى الاخر فان العقل يتم نوعه بعد وجود الهيولى
وكذلك النفس والهيولى لا يتم وجودها بدون الصورة كما يظهر
من تعاريفها وسيعلم ذلك في بحث ترتيب الموجودات
واعلم ان بعض من لم يتفطن بالادراك لا ينفعل لي قال ان الكلي
والجزئي موجودان في الخارج وان ما يتصف بهما هو الجنس
والنوع ان الفصل والخاصة والعرض العام اسماء مشتقة
لم يكن لها حقيقة سوى ماهية الجنس والنوع وحقيقتهما
فكليتهما وجزئيتهما بكليتهما وجزئيتهما وفيه ان الكلي والجزئي
اذا كانا موجودين في الخارج لا يخ اما ان يكونا ذات واحدة
او لا وكلاهما محالان اما الاول فلان زيدا ان كان كليا
فما جزئيته وان كان جزئيا فما كليته وقوله وان ما يتصف
بالكلية والجزئية هو الجنس والنوع في غاية السقوط لان
الفصل والخاصة والعرض العام ايضا يتصف بهما اتفاقا اذ الفصل ليس

بجنس

فان قيل ينتقض ذلك بالادراك
فانه يوجد في غير الانسان كالفلك
مثلا قلنا الفلك ليس بذي عقل
كما ذهب اليه المتأخرون فان
وقع في كلام القدماء ذلك فله
معنى اخر ولم يفهم ذلك الشيخ
وبعض اخر وقالوا الانسان
حيوان ناطق مائت وهذا
ليس بحق م

واما الثاني فلان الذي يكون في الخارج
ويتحقق فيه لان فيه هو الافراد والافراد
ليست بكلي واذا كان الجزئي ذاتا غير الكلي
فلابد من بيانه لان الكلي الذي هو ذات
غير الجزئي ما دام التميز بينهما مع بطلان
الوجود الذهني اصعب من خرط القتاد م

بجنس ولا نوع وكذا الخاصة والعرض العام وقوله لان
الفصل والخاصة ان اراد انهما مشتقة من الجنس والنوع
بمعنى انهما يظهران منهما فذلك لا ينافي كونهما حقيقة و
ماهية وان اراد انهما من الاحوال كما هو المناسب لمذهبه
فنقول ان الاحوال التي ليست من الحقائق لا معنى لها لانه
ثبت في مقره ان الممكن منحصر في الجوهر والعرض وما ليس بممكن
هو خالق الاشياء وما هو خارج عنها ليس في عالم الوجود
والعجب انه يقول ان الاحوال ليست بموجودة ولا معدومة
وهذا بين البطلان وقد ثبت برهانه ايضا وايضا
لا برهان له في ذلك وما لا برهان عليه غير مسموع وايضا يفهم
من قوله لم يكن لها حقيقة وماهية سوى ماهية
للجنس والنوع ان الفصل والخاصة والعرض العام
ليست امورا امورا موجودة بل الموجود هو الجنس والنوع
وهذا لا يخفى سخافته على احد لان الكلام في الموجودات
والذي ليس بموجود لا يتعلق به بحث وقوله في ما بعد
ما ذكرنا ان الجنس والفصل والنوع شيء واحد بالذات
يقال له جنس وفصل ونوع بجهات شتى لا يخفى بطلانه
لان هذه الجهات اما موجودة او لا والثاني غير واقع لا
وقد فرضنا انها متمايزة والاول يستلزم كونها اشياء
مختلفة بالذات بالضرورة وايضا قوله والجنس من
حيث هو جنس ليس بمادة اذ الجنس بما هو جنس يجب
ان لا يكون متعينا والمادة بما هي مادة يجب ان يكون
متعينة ومتشخصة والفصل ايضا بصورة لان
الفصل هو الجنس بالذات كما عرفت والصورة ليست بجنس
ولا بمادة بالذات كما لا يخفى بعد وليس كل [illegible] يمكن فيها التمييز مادة

مباين

ليس صح م

للصورة وموضوعا للاعراض بل التي يمكن فيها ذلك هي الهيولى
فا والصورة فانه يكون باعتبار الهيولى قابلا للصور والاعراض
والتي ليست بهيولى ولا مركبة من الهيولى لم يكن الا صورة
فقط والصورة لا يمكن ان يكون مادة بجهة من الجهات
ولا مركبة عنها اذ ليست بها قوة قبول مطلقا الا الوجود
كالجواهر المجردة واجناس الاعراض صور قائمة بموضوعاتها
فان الجواهر المجردة صورة قائمة بذاتها والاعراض صورة
قائمة بموضوعاتها والصورة مطلقا لم يكن مادة ولا مركبة
عنها بالضرورة فاعتبار بشرط لا في الماهية المجردة وفي
اجناس الاعراض وانواعها لا صورة له فلا صورة لهذا الاعتبار
الا في الجسم واجناسه وانواعه بالقياس الى الصور
وما يشاكلها وكذا بشرط الشيء معقول في ماهية امكن
ان تقترن بها شيء لو اخذت مع ذلك الشيء كانت بشرط
شيء وان اخذت مع عدمه كانت بشرط لا والتي يمكن ان
تقترن بها شيء ليست الا الهيولى وماهية الجسم لان فيها
قوة قبول شيء باعتبار الهيولى فاعتبار بشرط شيء ايضا
لا حقيقة له الا في الجسم وانواعه بالنسبة الى الصور والاعراض
من جهة الهيولى وما لا يمكن فيه ذلك الاعتبار ان لم
يكن لا بشرط ايضا لان كونه كذلك فرع الهيولى من جهة امكان
اشتراطه بشيء وعدمه وما لا يمكن ان يشترط بشيء او بعدمه
لم يكن لا بشرط ايضا بالقياس الى وجود الشرط وعدمه بالنظر
فهذا الاعتبار ايضا يكون بالذات للجسم بالقياس الى الصور
والاعراض ولما سواه بالعرض وبالجملة تلك الاعتبارات اعتبارا
قد كانت للماهية التي يمكن ان تقترن بها شيء على طريق الحلول
او العروض حتى يمكن ان يوخذ بشرط وجوده وبشرط عدمه ولا بشرطهما جميعا وما يمكن

وانواعها

ان يقترن

ان يقترن به شيء على ذلك الطريق هو الجسم من جهة الهيولى
فتلك الاعتبارات قد كانت للجسم بالذات ولما عداه من
الجسمانيات والمجردات بالعرض فانها بذواتها غير قابلة
لان يقترن بها شيء حتى يجوز ان يكون ماخوذة بشرط وجوده
وبشرط عدمه ولا بشرطهما جميعا وان اقترن بها شيء
فباعتبار نسبتها الى الجسم وتعلقها به انتهى كلامه وجواب
هذه الايراد بل هو موقوف على تمهيد مقدمات الاول في نفي
الاحوال التي قال بها هذا القائل انها لا موجودة ولا معدومة
وانها ليست شيئا وقد عرفت مرارا ان غير الخالق المبدع
هو الممكن والممكن منحصر في الجوهر والعرض والاحوال التي
ليست شيئا منهما غير متصورة والثاني انحصار اللابشرط
وبشرط لا وبشرط شيء في الماديات وترتيبها ان هذه
الثلثة انما يمكن في موضع يكون ذوات مختلفة بينها
نسبة او احوال او ذوات واحوال وليس المراد بالاحوال
ما قال به هذا القائل متابعة لابي هاشم عبد السلام بن
ابي علي محمد بن عبد الوهاب بن الجبائي من معتزلة البصرة
بل الاحوال التي هي من الاعراض فانه لو لم يكن اخذها في
المجردات لم يمكن ان يكون فيها اجناس وفصول وانواع
واشخاص وليس كذلك والثالث انه لا بد ان يكون في جميع
الاعراض الانواع فصول غير الاحوال التي قال بها ذلك
القائل لان هذه لا يصير سببا للتميز الجوهري واذا عرفت
هذه المقدمات فنقول قوله الجنس من حيث هو جنس
ليس بمادة الى اخره حق في الماديات والمجردات لما كانت
ذوات محصلة فلا جنس ولا فصل لها وبعضهم من هذا القول انه لا جنس للمجردات

نفي

وهو غلط كما عرفت ولان المجردات اولى بذلك من الماديات
وقوله وليس كل ماهية يمكن ان يكون مادة للصورة وموضوعا
للاعراض فيه انه وان لم يكن لها مادة بمعنى الهيولى غير ان لها
ذات يعرضها الاشياء سواء كانت مادة او لا كالوجود والادراك
في العقل مثلا وقوله والصورة لا يمكن ان يكون مادة بجهة حتى
لا ان ذلك لا ينافي كونها قابلة لشيء قوله اذ ليس فيها قوة قبول
مطلقا الا للوجود فيه انه قابل للعرض ايضا كالادراك فانه فصل
للعقل ويكون نوع بلا فصل غير معقول وقوله فاعتبار غير طلا
في الماهيات المجردة في اجناس لا صورة لما عرفت ان ذلك
ممكن اخذه في اي موضع كان ولا يختص بموضع دون موضع
حتى في الوجود كما اخذه ابن سينا في الهيات الشفاء وغيره
قوله لا ان كونه كل فرع الهيولى فيه انه ليس فرعها كما عرفت
قوله وبالجملة آه فيه ان العروض ثابتة في المجردات ايضا
كالعقل مثلا بل الاحاجة في هذا الى العروض ايضا كما لا يخفى قوله
فتلك الاعتبارات قد كانت للجسم بالذات فيه انه اذا لم يكن
هذه الاعتبارات لم يتحقق جنس وفصل واذا لم يتحقق
ذلك لم يتحقق نوع وليت شعري ان هذا القائل كيف يقول
هذا مع انه قائل بان المجردات انواع كالعقل والنفس والطبع
وان النوع لا يكون بلا جنس وفصل فيلزم عليه احد الامرين
اما عدم القول بالمجردات واما القول بها فيلزم عليه ان
يقول بالجنس والفصل فيها والجنس والفصل لا يمكن ان يكون
في موضع لا يمكن اخذ هذه الاعتبارات الثلثة ويلزم
على هذا القائل ثلثة مفاسد الاول عدم اثبات
المجرد كبعض الدهرية وان اثبت فيلزم عليه اثبات نوع لا يكون له

جنس

جنس وفصل وان قال بهما يلزم عليه ان لا يقول بالجنس والفصل
بالذات مع انه قائل بان العقل اخذ انواع الجوهر بالذات وانه
فاعل بالذات وان الادراك فصل العقل وفي موضع اخر انه ليس
للعقل ادراك في عالم الامر وكل هذا تناقض في تناقض ثم ان
الفصول ليست امورا ينضم الى الاجناس من الخارج بل يظهر
منها كما عرفت وهذا القائل لعدم اطلاعه هذا باصوله قال
وقد علمت ان الجنس من جهة انه جنس ليس بمادة ولا يصير فصلا
ونوعا لحلول امر فيه بل الجنس متى كان موجودا كان فصلا
ونوعا بالفعل اما فاعله او قابله اي الجنس يتعين ويصير نوعا
فاعله او قابله لان الجنس ان لم يتعين بذاته ولا بانضمام
امر وحلوله فيه من خارج يجب ان يتعين اما فاعله او
قابله لان فيه لا يكون فاعلا ولا قابلا واحدا لا في الجنس
الحصة الجنس فصولها وانواعها على السواء فكونه سببا
لصيرورة الجنس فصلا ونوعا دون فصل ونوع اخر ترجيح
بلا مرجح فتعين ماهية اما فاعله او قابله بالضرورة ثم اي
الجنس متى صدر عن فاعله تعين بتعين فاعله اذ لم يكن
له قابل وان كان فتعين بتعينه وصار به نوعا وكذا
يتعين اما فاعله او قابله على النحو المذكور اما الذي يتعين
بفاعله كماهية الجوهر فانها بصدورها عن الاول تعالى اولا
صارت مدركة فكانت عقلا وبصدورها عن العقل
صارت قابلة فكانت هيولى لان الجوهر لم يصر بذاته
مدركا والا لم يكن غير مدرك ففي اول صدوره عن الاول
لم يكن شيء الا الاول فبالاول صار مدركا وبه كان عقلا
لا لانه تم جعل فيها ومعه شيئا فيه او معه صار هو مدركا فكان عقلا

اعلم

لانه لا يمكن ان يكون امرا مع الجوهر بالذات ولا فيه قبل ان
يصير قابلا وهيولى حتى يكون الجوهر بانضمام ذلك الامر ليجعله
فيه عقلا وما يتعين بمقابله فكاجناس الاعراض والجنس من
الجوهر الذي يتركب من المادة والصورة انتهى كلامه فنقول
مفاسد هذا الفصل اكثر من ان يحصى فلابد من بيان بعض
منها لزيادة البصيرة وهو انك قد عرفت ان الجنس يكون في
المجردات والماديات فقوله قد علمت ان الجنس من جهة
انه جنس ليس بمادة لا ينبغي ايراده في مقام تعين الجنس مطلقا
اعني في المجردات والماديات فان المجردات لا مادة لها بهذا
المعنى فقوله بل الجنس متى كان موجودا كان فصلا او نوعا
بالفعل فيه ان العقل نوع وما جنسه بالفعل واذا قيل
انه جوهر معين وما تعينه وتشخصه بالفعل وقوله
فتعين مهية الجنس اما بما عليه او بمقابله فيه ان الجوهر
عنده العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم فلابد ان
يكون نسبته الى جميع الانواع على السواء في التقدم والتاخر
والا يلزم التشكيك في الذاتي وسيجيء استحالته والجوهر لما
كان جنسا عنده للعقل والهيولى والعقل علة للهيولى يلزم
الجنس على الاخر بالاولوية وايضا يلزم ان يكون نوع الجوهر اعني
الجوهر المعين علة لاخر وهذا باطل بالبرهان كما عرفت وايضا
يلزم عليه في الجوهر المعين كالعقل تقدم الجنس على الفصل
وهو لا يستقيم على طريقته لانه لا يقول بالوجود الذهني فكيف
يقول الجوهر صار معينا حتى يصير نوعا وكيف يقول ان
العقل نوع وجنسه مبهم فيه مع انه لا يقول بالقوة في الوجود
لانه واجب الوجود بالنظر الى ذاته مع ان اعتبار اللابشرط في العقل غير مستقيم عنده

لانه

لانه غيره وايضا قوله فتعين ماهية الجنس اما بما عليه
او بمقابله في غاية السخافة عند القول بعدم الوجود الذهني
لان العقل في الخارج اذا كان معينا فكيف يقول انه كان
غير معين فصار معينا وايضا التعين بما عليه غير مستقيم
لان معناه تعين متعين فاعله كما هو صرح به فنقول
التعين بتعين فاعلها انما يستقيم اذا كان لفاعله تعينا
بالذات والحال ان هذا القائل ساكت في الفاعل الاول ذاتا
وصفة ووجودا وتعينا وهو خارج عن هذه كلها عنده
فما معنى تعين فاعله لان التعين لا يكون الا اذا كان هناك
جنس معين او نوع معين وما لا جنس له ولا فصل ولا نوع
له ولا تشخص كيف يكون معينا والحال ان هذا القائل
يقول ان خالق الاشياء بريء عنها افهم معناه وايضا
فرض تعين فاعله بمعنى انه فاعل التعين فنقول انه لا شك
انه لا يتصور عن غير المعين المتشخص شيء معين متشخص
وبعد تسليم ذلك ايضا اعني انه معين لا بمعنى انه فاعل التعين
فنقول كيف يكون تعين العقل بتعين فاعله فان معناه
ان تعين فاعله سبب لتعينه وهذا كما ترى ليس
بصحيح لان تعين شيء لا يفيد في تعين شيء آخر ولو قيل ان
معناه ان تعينه هو تعين فاعله يعني تعينه هو الذي
في فاعله فهو اسخف مع لزوم التركيب وايضا
لو كان الصدور عن فاعله المعين سببا للتعين يلزم
ان لا يكون الاحتياج في التعين الى قابل لان الاشياء
كلها صدرت عن فاعل معين ح بالضرورة وقوله في
مثال التعين بالفاعل كمهية الجوهر فنقول اذا كان صدور مهية الجوهر عن المبدأ الاول

عن المبدا الاول سببا لادراكه يلزم ان يكون الهيولى
ايضا مدركة لانه صدر عن العقل منه وبهذا يلزم
القول بان الاول تعالى ايضا مدرك لانه صدر
عنه المدرك لانه بالضرورة لا يصدر عن غير المدرك
المدرك وايضا ما سببيات العقل اذا صدر
عن الاول صار مدركا مع عدم كون فاعله مدركا
والهيولى صارت قابلة مع عدم كون فاعلها قابلا
وايضا انه صرح بينا بان العقل في مرتبة غير مدرك
فح ما فضلا الى عالم الامر ومع هذا كيف صار
مدركا ثم اعلم انه بناء على مذهبه من ان الفصول احوال
مشتقة من الجنس والفصل وليست لها حقيقة
اخرى سوى حصة الجنس والنوع يلزم ان يكون الفصل
حال الجنس فقولك في تعريف الانسان انه الحيوان الناطق
يلزم ان يكون النوع هو الحيوان الناطق المعين بحال
النطق فالحال الذي هو النطق يكون حال الجسم النامي
الحساس مع ان الادراك ليس الا صفة للعقل فيلزم
عليه كون الجسم النامي عقلا او كون الادراك غير مخصوص
بالعقل بل يعمه وغيره وهذا الايراد لا يرد على المتاخرين
لانهم يقولون ان الانسان مركب من حقيقتين
والفصل في الحقيقة عندهم هو النفس كما عرفت
وان كان الابحاث الاخر واردة عليهم ثم اعلم ان
الفعلية والتمامية فصل في جميع الموجودات
والقوة جنس الا ان لكل واحد من القوة والفعلية
ثلث اعتبارات فان الجنس اذا اخذ لا بشرط شي يكون جنسا وبشرط

لامادة

لا مادة وبشرط شي هو النوع كما قال الاوائل ونقل الشيخ وغيره
عنهم قال في البرهان والالهيات ذلك حين اراد الفرق بين
المادة والجنس ذلك في كلام طويل ثم قال اخرا فاذن بشرط
ان لا يكون زيادة يكون مادة وباشتراط ان يكون زيادة
يكون نوعا وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من
الزيادات على انها داخلة في جملة معناه يكون جنسا انتهى
والفصل اذا اخذ بشرط لا يكون هو المفارق وبشرط شي هو
الصورة ولا بشرط شي هو الفصل وليس الجنس والفصل الا
للنوع والاعتبارات الثلث في قولنا الحيوان الناطق
يكون في الموضوع والمحمول جميعا ولا يجري الا في حمل الفصل على
الجنس في جميع الموضوعات والمحمولات وابدال هذه
القوة والفعلية هو الامكان والوجود ثم يتنزل الحكم
المراتب ويسمى ذلك في الكيانيات هيولى كما سمعت اقتصرنا
بما ذكرنا **فيض** في ترتيب الموجودات وبيان الجواهر
والاعراض فنقول انك قد عرفت من الابحاث السابقة
ان الواجب تعالى هو الوجود البحت وبين له الموجود
له الموجود والوجود وان الممكن غيره صدر عنه فاعلم
الان انه لا يمكن ان يكون الواجب تعالى مبدا للكثرة لان
كل ما يكون منشاء للكثرة في الخارج يكون حيثية
اسناد كل واحد منها بالذات متميزة عن حيثية اسناد
اخر لانه لو كان الاسناد جميعا باعتبار واحد يلزم
ان يكون الكثير واحدا وهذا بديهي لانه ضروري ان
صدور الكثرة لو لم يكن موجبا للكثرة الحقيقية يكون
باعثا للكثرة الاعتبارية فلا يصدر عن الواجب تعالى الا الذات البسيطة

ويمكن ان يكون لهذا الذات لوازم يلزمه بعد الصدور
وذلك ان ذات الواجب لا يكون قوة انفعالية يتقبل
بهذه القوة صورة لانه فعلية محضة فالوجود الحقيقي
الذي ذاته مانع عن البطلان واللاشيئية لا يقربه
بوجه البطلان واللاشيئية فالوجود فعلية مطلقة
والوجود البحت لا يقبل شيئا لان الشيء الذي يقبل يكون
فيه امكان قبول ذلك الشيء ولا يكون ذلك الشيء له
في مرتبة ذاته والا لا يكون قابلا له بل ذلك الشيء يكون
ذاتيا ضروريا له في مرتبة ذاته وليس معنى القابلية
ان لا يكون فيمكن ان يكون فظهر ان الواجب الوجود لا
يكون موضوعا للتعقل مطلقا ولا يقبل اثرا مطلقا ونعل الواجب
يكون ذات العقل وهو من حيث الذات يقبل اثر الواجب
الذي هو الصورة العقلية وهذه الصورة موجودة
والعقل قابل للوجود بالمعنى الذي علمت وههنا القوة
والامكان الذي لا يكون الامكان الا باعتبار القوة القابلة
التي هي قوة الانية العقلية في مرتبة والمراد بالصورة
التي الذي به يكون بالعقل فاوردنا ذلك متابعة
لالفاظ الفلاسفة كالموضوع ثم بعده النفس بان
يوصل العقل اثر الواجب بواسطة الصور العقلية
الى النفس التي يوجدها في موضوع فعله الذي هو الطبع
لان النفس بوجه مع الطبع وبوجه يكون مع العقل
كما ان العقل يكون بوجه مع النفس وبوجه مع الواجب
واليه مال الاعاظم من الحكماء حتى المعلم الثاني فانه
قال في كتابه الجمع بين الرأيين في مبحث بيان الصور والاشباح ولان

العقل

ولان العقل على ما بينه الحكيم ارسطو في كتبه في النفس
ولكن الاسكندر الافروديسي في جزء من الفلاسفة هو
اشرف اجزاء النفس وانه هي بالعقل ماخوذة وبه يعلم
الالهيات ويعرف الباري جل ثنائه فكانه اقرب
الموجودات اليه شرفا ولطفا وصفاء لا مكانا وموضعا
ثم يتلوه النفس لانها كالمتوسطة بين العقل والطبيعة
اذ لها حواس طبيعية فكانها متحدة من احد طرفيها
بالعقل الذي هو متحد مع الباري تعالى على السبيل
الذي ذكرناه ومن الطرف الاخر متحدة بالطبيعة و
وكان الطبيعة يتلوه كثافة لا مكانا انتهى ويصل
اثر الواجب بواسطة العقل والنفس الى الطبع
الذي يوجد الصورة الطبيعية في موضوع النفس
الذي هو الجسم المطلق يعني ان الجسم المطلق الذي
هو الذي جسم بالفعل موضوع للصورة الطبيعية
التي يقبل الصورة من النفس والطبيعة بوجه مع
الجسم المطلق وبوجه مع النفس والعقل والنفس والطبيعة
توصل اثر الواجب الى الجسم المطلق يعني يحصل الجسم المطلق
بقوة الهيولى التي يحصل اثر الطبيعة التي هو الجسم المطلق
من الهيولى والصورة والطبيعة والنفس والعقل يوصل
اثر الواجب بقوة الانفعالية المحضة في موضوع تلك
القوة اعني العدم المحض ومعنى هذا الكلام انه لا يمكن
ملاحظة موجود ما في زمن الهيولى بعدها العدم
المحض ودائما يكون سبب الهيولى ومقومها وجود الصورة
لا العقل المباينة الذات الترجيح المع ويمكن المع مفارقا ومجردا عنه ويرجح

الطبيعة الصورة والنفس الطبيعة والعقل النفس يعني ان
العقل ما لم يتوسط بين الواجب والنفس لم يصل اثر الواجب
الى النفس وما لم يتوسط النفس بين العقل والطبع لم يصل
اثر الواجب الى الطبع وما لم يتوسط الطبع لم يصل اثر
الواجب الى الصورة وما لم يتوسط الصورة لم يصل
الاثر الى الهيولى وايضا الهيولى قوة موجودة بالقوة
المحضة التي لا يكون فعلية اصلا ولهذا يقبل كل صورة
واذا كان بالقوة لا يمكن ان يكون لها موضوع موجود
البتة لان كل موجود في مرتبة فعلية الهيولى وكل
ما يكون في مرتبة الفعلية لشيء لا يمكن ان يكون مادة
لذلك الشيء لان المادة ما به الشيء بالقوة والذي يكون
الهيولى به بالقوة عدم محض يكون من ضعف الوجود
لا يكون مرتبة فعلية شيء موجود فالهيولى اضعف
الموجودات واشد مراتب القوة لانها بالقوة لكل فعلية
والعقل لا يمكن ارادة وجود موضوعها الا العدم المطلق
والمراد من الموضوع في هذا الكتاب لارسطوطاليس هو الامر الكلمات ص
الذي يكون ذات الموضوع فذلك الامر في تلك المرتبة قابل
فالموضوع بهذا المعنى يمكن ان يكون لجميع الموجودات
سوى ذات الواجب لان كل شيء لا يملك امرا من ذاته ويصل
اليه فله قوة قبول ذلك الامر قطعا فبعد الصورة
الجسمية التي يصير الجسم المطلق بها بالفعل جسما مطلقا
والهيولى يصير موضوعا للطبيعة ويظهر الجسم المنوع
وهو يصير موضوعا للنفس ويظهر الجسم المتنفس والجسم
المتنفس الموجود بالفعل يقبل صورة جميع العالم العلوي الذي هو العقل
وكل

وكل واحد منها يرتبط مع اخر ويلزم كل واحد الاخر قال
ارسطوطاليس ان الخط من العقل اخذ امنه تعالى
لهذا الطريق لا اعرف عند العقل وان عرج من الهيولى
بل لا اعرف عند الحس لان العقل بواسطة الحس اولا
ينتقل من الاشخاص المتحددة الى الحقائق النوعية المتعددة ص
وكذلك من الجنس الى اخر حتى ينتهي الى جنس الاجناس
وهكذا حتى الى الموجود المطلق ومن مفهوم الوجود
الذي لا حد له وعام ظاهرا يجد الحقيقة الوجودية
والذات المانعة عن البطلان واللاشيئية وكل
صورة محسوسة اذا ادركت في الجليدية يجرد عن نحو
المادية واذا ادركها الحس المشترك والخيال يجرد
من نحو اخر الى حيث لا يختلط بالمادة اصلا ويتصل
بالعقل كالغذاء للبدن فانه في موضع ومورد كن
المعدة والكبد والعروق والجلد يدفع فضولا و
والذي هو قابل يصل الى بدن الانسان واذا علمت
هذا فاعلم ان الصادر الاول متشخص بذاته في عالم الامر
كما عرفت ثم حصل منه جميع الموجودات في عالم الخلق
فينقسم الى الجوهر والعرض والى اقسامهما بالترتيب
الذي ذكرناه لان الموجود بالنظر الى ذاته اما غير محتاج
الى الموضوع اولا والاول هو الجوهر والثاني هو العرض
والمراد بالموضوع هاهنا محل لا يحصل بالحلول فيه
نوع طبيعي والجوهر اما ان يكون بذاته محلا لاخر اولا
والاول هو الهيولى والثاني اما ان يكون بذاته حالا
في جوهر اخر اولا والاول هو الصورة والثاني اما الذي يكون فعله بذاته

في محل اولا والاول هو النفس والثاني هو العقل والمادة
بالحال والمحل ما عرفت والعرض منحصر في تسعة مقولات
وقد انحصرها بين النفي والاثبات بعض الاذكياء وهو
ان يقال ماهية العرض اما ان يكون هي النسبة الى الغير
اولا والثاني اما قابل للقسمة لذاته اولا والاول هو
الكم والثاني الكيف والاول فاما ماهية الغير ايضا
بالنسبة اليه اولا والاول هو الاضافة والثاني اما
يكون للجسم بما هو مادة او بما هي جسم اي المادة او
من جهة الصورة والاول فاما نسبة المحيط الى
المحاط او بالعكس او نسبة ما هو معه في مرتبة واحدة
بالصورة والاول هو الاين والثاني هو الانفعال
والثالث هو الوضع والثاني اعني الذي يكون للجسم
بما هو جسم اي بصورته ايضا على قسمين فانه
اما نسبة المحيط الى المحاط او بالعكس او ما معه
في مرتبة واحدة والاول هو متى والثالث هو له
ويقال له الملك والجدة ايضا والثاني هو الفعل وهذا
بناؤه على اصول فاسدة والموجود جنس للموجودات
فان الموجود بمعنى المربوط بالوجود الحقيقي وهذا
المعنى يقع في جواب ما هو اذا سئل عن الموجود والربط
وليس زائدا عن ذات المربوط بمعنى حملا عرضيا للموجود
كالابيض بل الموجود عند الحكماء هو الماهية
الصادرة عن الاول تعالى على اي نحو كان الصدور لانه
يكون هناك شيء قبل الوجود بمعنى ان يكون الوجود
عارضا وبهذا قضية طبيعية بل لا يكون الجعل البسيط قضية كما مر في الوضع

من جهته
بتوسط

ايضا

ايضا مثل هذا الربط بعينها بالنسبة الى الموضوع وهذا الربط ايضا
لا يكون سببا لعدم كون العرض جنسا بل العرض ايضا كالجوهر
جنس وهما نوعان للموجود وهذا مما ذهب اليه الاعاظم
من الحكماء كارسطو وغيره كما يظهر من اقوالهم وهذا في نهاية
الظهور لمن تتبع كتب الاوائل كاثولوجيا وغيره والتحريفات
التي وقعت فيما بين المتاخرين من سلب الجنسية عن الموجود
واثباتها للجوهر من المترجمين والمتاخرين وقيل الموجود
ليس بجنس للجوهر والعرض لان الجنس يكون مقوما الماهية
انواعه وانواعه بنفسه ما هو بالذات والموجود لا يكون كذلك
بالنسبة الى الجوهر والعرض لانه يقع عليهما بامر خارج عن ماهيتهما
وكذلك العرض ليس بجنس لما يقع عليه لانه بسبب امر خارج
وهو الناعل والموضوع والجنس ليس كذلك لانه يقع على ما يقع
بذاته وما يقع عليه الجنس كان هو بذاته لا بامر خارج من ذاته
انتهى فنقول لا بد من بيان اشياء حتى يظهر الجواب منها
ان الوجود ليس امرا عرضيا ولا عرضا لازما ولا غريبا كما عرفت
والثاني ان الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك كما سيجيء بيانه
والثالث ان الوجود ليس امرا عارضا للذات الممكن بان
يكون ذات الممكن قابلا له اذا عرفت فنقول الوجود اذا
لم يكن عارضا ولا عرضا لازما ولا غريبا لا يتم الدليل الذي اقام
هذا القائل في نفي جنسية الموجود وان الجنس اذا لم يكن
يجز كونه مقولا بالتشكيك لا يجوز كون الجوهر جنسا
كما نقل العلامة الحلي في التجريد عن القدماء انهم كتبوا
في كتبهم ان الجوهر جنس عال لاشتراك افراده فيه وامتناع
تحققها دونه وتساويها فيه بل الجنس عين ... كما نقل عنهم ايضا بعض المتاخرين حيث قال

واما المتاخرون فنفوا من جنسيته بوجوه الاول انا نعقل
كثيرا من الماهيات ونشك في جوهريتها والجنس لا يشك في
ثبوته للماهية والثاني افراده متفاوتة فيه فان المجردات
اولى بالجوهرية من المقارنات والتشخصات اولى من الكليات
المتفاوتة على مراتب القرب والبعد ولا شيء من اجزاء
الماهية بمتفاوت والثالث ان فصوله ان كانت جواهر
دخل الجنس في طبيعة الفصل والا تقوم بالعرض ثم ان الجوهر
والعرض لا تفاوت بينهما فان كان الجوهر جنسا كان
العرض ايضا جنسا والا فلا فان قيل ان مفهوم العرض ليس
بجنس داخل في المقولات التسع لا بدان يكون مفهوم
العرض الجوهر ليس بجنس لخروجه عن اقسامه فان العرض
كما يقع على الاعراض باعتبار العروض كذلك الجوهر انما يقع على
اقسامه باعتبار عدم العروض كما اخذ في تعريفه كما شاع
بين المتقدمين والمتاخرين وليت شعري ان هذا القائل
باي وجه يجزم بهذه الاقاويل مع هذه الاختلافات
الواقعة بين القدماء والمتاخرين بلا دليل وبرهان
والجوهر والعرض نوعان للموجود واصل وجودهما
بين وذلك لانا في كون بعض انواعهما نظري والاشياء
موجودة بالضرورة ولا نشك ايضا في جوهرية بعضها
وعرضية بعض اخر فلا يجوز ان يكون كلها جواهر
اذ النسب والاضافات موجودة وليست بجواهر بالضرورة
ولا ان يكون كلها اعراضا لان بعضها موضوع والعرض عرض ٢
لا يصير موضوعا بالضرورة فبقي ان بعض الاشياء
جوهر وبعض اخر عرض وهذا في الممكنات باعتبار
قيام بعضها ببعض واما اذا نسب الجميع الى الاول فكلها عرض لاعتزائه

يكون

يكون في الموضوع بل بعضها ان وجوده هو الربط
الا ان اكثرهم لما لم يتنبهوا لم يتقولوا بهذا اللفظ وهذا
قد وجد في عبارات القدماء بقولهم جميع الاشياء
في الابنية الاولى وقد قلنا سابقا ان القيام على قسمين
قيام قابلي وفاعلي كقيام الضربة بالمضروب فيل وكل
يحصل ٢ ما كان وجوده في امر لا وجود له سوى ذلك ولا
منه بوجوده فيه نوع طبيعي فهو عرض وما لا يكون كذلك
فهو جوهر انتهى وينتقض ذلك بالوجود لانه قال
بعروضه في الخارج فيصدق عليه ان وجوده
في امر لا وجود له سوى ذلك بدون حصول النوع
الطبيعي وكذا سائر الاحوال التي قال بها هذا القائل
وايضا العقل لم يتقبل عنده سوى الوجود مع انه
نوع محصل بقبول الوجود وهذا انما نقض في القول ثم
اما التي ماهيتها هي النسبة الى الغير ولا ماهية لها سوى
عرض الضافة اذ النسبة لا قوام بذاتها ولا يحصل ما يقيم
باقامتها نوع طبيعي فنقول النسبة لا بد لها من طرفين
موجودين بالذات فوجودها هو وجود الطرفين
وقد سبق ان العرض وجوده في امر لا وجود له سوى
ذلك فوجود العرض هو كونه في الموضوع فوجود العرض
في نفسه هو الوجود الرابطي كما به ارسطوطاليس
ولا وجود لها سوى هذا الربط فوجود العرض هو
الربط والنسبة الى العرض وتلك النسبة ليس طرفين
موجودان بالذات وهذا القائل به ولم يقل ذلك بين
العلة والمعلول مع ان هذا اولى من ذلك وايضا الحكم بان الصورة حالة في الهيولى

وهو قابل به وليس وجودها الا الربط الذي مع الهيولى
كما هو مقتضى الحلول وهو يقول ولا يقول بما قلنا
وايضا يلزم عليه ان تكون الصورة عرضا وحالا لان
لها وجودا رابطيا لانه غير الاصطلاح وقال الحال في الموضوع
هو العرض دون الحال في المادة فانه الصورة والحق
التفتيش بنحو الوجود فان قال الربط الذي بين
الجوهر والعرض ليس بطودية معدودة من المقولات
حتى لا بد ان يكون له طرفان موجودان فنقول الربط
الذي بين الخالق والمخلوق ايضا مثل هذا الربط والحاصل
ان ظاهر ما يقول هذا القائل وايضا لا بد لهذا القائل
بالاحوال بانها ليست شيئا بل هي احوال ان يبين
كيف الاحوال ووجودها احقيقة اولا واذا
لم يكن حقيقة اموجودة ام لا فاذا كانت موجودة
بالذات او بالعرض واذا كانت موجودة بالعرض
احال في محل او قائمة بنفسها اهي من الاعراض او
الجواهر اممكن الوجود او واجب الوجود واذا بين
هذه تنقول ما لا بد ان نقوله وانه لم يبين في هذا
الكتاب منها والكم والكيف ايضا من الاعراض لتبدل
الجسم الذي هو الموضوع فيهما بدون تبدل نوعيته
او تشخصه وايضا يكون فيهما الحركة ولا حركة في
الجوهر الا الحركة الى نحو الكمال وهي ليست بحركة اصطلاحية
كما لا يخفى ولا يمكن ان يكون جنس احد انواعه
جوهرا والاخر عرضا الا الموجود لان هذا الجنس
يجب ان يكون في نفسه غيرهما وقبل ذلك كما قلنا الا انه لم يستثن

الموجود

الموجود ثم علل ذلك بان الموجود بالذات لا يمكن ان لا يكون
جوهرا ولا عرضا لان قسمة قسمة عقلية ولا منزلة بينهما
وهذا ليس بصحيح لان الموجود بالذات لا ينحصر في الجوهر
والعرض وهذا ايضا مبناه على القاعدة التي مهدها
هذا القائل من ان الموجود ما ثبت له الوجود في الخارج
وانه ينحصر بالموجود بالذات والموجود بالعرض وبالذات المخصوص
منهم ينحصر في الجوهر والعرض والموجود بالعرض هو الاحوال
باقسامها وقد عرفت بطلانها مرارا وان الموجود بالذات
هو الله تعالى وان الممكن هو الموجود بالغير والموجود بالغير
ينقسم الى الجوهر والعرض وفي لهما ايضا الموجود بالذات
بمعنى اخر وظهر ان الموجود بالذات لا ينحصر في الجوهر والعرض
وان المقسم لهما لا بد ان يكون غيرهما كما عرفت من البيانات
السابقة ولكل من المقولات خاصة بها يكون امتيازه
عن غيره كما استقر في كتاب قاطيغورياس ووجود هذه
الخواص يكون باستقراء جزئيات كل واحد منها فانا اذا
استقرأنا جزئيات الجوهر ظهر ان له خواص مثل انه ليس
في الموضوع وليس قائما بغيره وانه قابل للمتضادات بالتعاقب
ولو كان واحدا بالشخص ولا شيء من غيره كذلك واذا استقرأنا
جزئيات الكم يظهر ان قبول المساواة واللامساواة
لذاته بالقسمة لتطبيق من خاصته وكون الشيء مساويا او لا
مساويا انما يكون به وان التشبيه واللاتشبيه والشدة
والضعف والتضاد من الكيف وقس عليها سائر المقولات
والجوهر ينقسم الى اقسام اربعة اولا العقل والنفس والهيولى
والصورة وثانيا الى الجسم وقد عرفت كلها ووجه الحصر وسنخبر اثبات كل واحد منها

وسيجي تحقيق الطبع ايضا واندفع بهذا قول من قال ان
المكان هو البعد المجرد لان المجرد لا بد ان يكون جوهرا
والجوهر منحصر في الاقسام المذكورة وكذا قول من قال
ان الصورة النوعية من الجوهر ولا بد ان نعلم ان الكل اقسام
لا بد له من مقسم موجود في الخارج خلافا للمتاخرين
فانهم قالوا ان المقسم في الذهن ولا يستقيم ذلك على
طريق بعض من لم يقل بالوجود العيني لانه يقول النوع
هو الجنس المعين والتشخص هو النوع المعين ويتوكل في
توجيه هذه الاشياء بمحصل بني اكثرها على الوجود الغير
العيني والفصول العظم للكم اربعة الاتصال والانفصال
وبهذين الفصلين ينقسم الى المتصل والمنفصل والمتصل
هو الذي يمكن فرض الحدود المشتركة فيه والمنفصل
ما لا يمكن فيه ذلك وانواع المتصل ثلثة لان فرض الحدود
المشتركة ان كان في جهة واحدة فهو الخط وان كان في
جهتين فهو السطح وان كان في ثلثة فهو الجسم التعليمي
والخط نهاية السطح وهو نهاية الجسم والنقطة
غير موجودة والمنفصل هو العدد والثاني الوضع وعدمه
والوضع كونه بحيثية يمكن فرض الاجزاء فيه بان
يكون بعضها فوقا وبعضها تحتا وما لا وضع له هو
العدد والثالث الزيادة والنقصان وهذه الخاصة
يتفرع من الخاصة الاولى التي هي المساوات واللامساوات
لانه لو لم يكن مساويا فاما ناقص او زائد والرابع التناهي
وعدمه وهذه يتفرع من الخاصة الثالثة
لان الكم المتصل والمنفصل لا يصل الى حد لا يمكن ان يفرض اقل منه

والمنفصل

والمنفصل في الزيادة لا يمكن ان يصل الى حد لا يفرض ازيد
منه ويتفرع على هذه الخاصة في المتصل الصغر والكبر
وفي المنفصل القلة والكثرة قيل في الكم او لا اما متصل واما
منفصل اذ الكم لا يمكن ان يتصور الا مع الاجزاء وفيه
ان الكم لا اجزاء له بالفعل ولا يخفى ان وجود الجسم التعليمي
محسوس لا يحتاج الى البيان ونتناهيه وانقسامه
يظهر وجود السطح والخط وتناهيهما وكونهما من الكم المتصل
يظهر بعدم تركبهما من الاجزاء التي لا يتجزى وعدم التركيب
من الاجزاء يظهر كونها ذا وضع اي كونها بحيث يمكن ان
يفرض لها اجزاء بعضها فوق وبعضها تحت وبعضها
يمين وبعضها يسار وما يمكن فيه هذه لم يتركب من
الاجزاء التي لا يتجزى لعدم امكان فرض الفوق والتحت
واليمين واليسار حتى يتصور كونها المركب منها فلا
يتركب من الاجزاء التي لا يتجزى فهي متصلة في الواقع
كما هي عند الحس ويمكن فرض الاجزاء لها الى غير النهاية
بمعنى اللاتقف والكم المنفصل مركب من الواحدات وهي
لا اجزاء لها حتى يكون لها حدود مشتركة وكل نوع هو
ما هو بواحداته المخصوصة به التي هي اجزاؤه ولم يحل
هيئة او صورة في واحداته حتى يكون نوعا
بان يكون وحدات كل نوع منه مادة او موضوعة
لصورة او هيئة خاصة حتى يصير كل نوع بتلك الصورة
او الهيئة هو ما هو بالفعل اذ العدد وانواعه عرض
والعرض لم يكن مركبا من مادة وصورة بل الاعراض كلها
صور بسيطة قائمة بموضوعاتها والكم مطلقا لا يمكن عدم تناهيه بالفعل لانها هو

هو غير ممتنع عنه الزيادة والنقصان وما هو كذلك اي الذي
عدم تناهيه بالفعل لانه ان امكن ذلك بالفعل فيمكن
الزيادة والنقصان فان زيد او نقص منه جزء فاما
ان يكون مساويا لما كان اولا والاول ضروري البطلان
لان الجزء يساوي الكل بالبديهة والثاني يستلزم خلاف
الفرض والكيف هو الذي يقال في جواب السؤال بكيف
هو وانواعه اربعة لانه اما ان يكون له اعتبار غير
اعتبار الجسم بما هو كم اولا والثاني هو الكيفيات المختصة
بالكميات مثل الشكل والاول اما ان يكون في الجسم باعتبار
امر خارج عنه ام لا والاول هو الكيفيات النفسانية
فان كان سريع الزوال فهو الحالات كالظن وان لم
يكن سريع الزوال فهو الملكات كصحة المصحاح والثاني
اما باعتبار اجزاء الجسم اولا والاول اما باعتبار جزئه الصوري
او باعتبار جزئه المادي وما يكون باعتبار جزئه الصوري
فهو القوة وما يكون باعتبار جزء المادي فهو اللاقوة
والثاني اي الذي ليس باعتبار اجزاء الجسم يكون للجسم
باعتبار انه واحد من الحقائق البتة وسموه بالكيفيات
المحسوسة وهذا ايضا على قسمين فاما لم يكن سريع
الزوال اولا والاول هو الانفعاليات كحلاوة العسل
والثاني هو الانفعالات مثل حمرة الخجل والاضافة هي
حقيقية وهي العرض الذي يقال ماهيته بالقياس
الى الغير ويتم ماهية الغير ايضا بالقياس ولا ماهية
له سواه كالابوة والبنوة ومشهورية وهي العرض الذي
يتم ماهيته بالقياس اليه الغير وماهيته ايضا يتم بالقياس اليه ولماهيته

سواء كالاب والابن وخاصيتها التكافؤ في الوجود
بان يكونا موجودين معًا ولذا لم يكن كل واحد منهما
علة للاخرى والفرق بين معنى الاضافة ان الحقيقي منها
نسبة محضة وليس له ماهية سوى ذلك والمشهوري
كل واحد من الطرفين من حيث الانتساب الى الاخر والفرق
بين الاضافة والمضاف ظاهر قيل والفرق بين الاضافة
والمضاف هو ان الاضافة نسبة بين الطرفين والمضاف
هو نسبة كل واحد من الطرفين او كل من الطرفين
من حيث الانتساب الى الاخر وايضا الاضافة لا يتم
بالقياس والمضاف يتم بالقياس والمضاف احد
مقولات العرض لا الاضافة لان الاضافة معنى حرفي لا يصلح
ان يكون موضوعا لمحمول ولا محمولا لموضوع بالذات و
المقولة محمولة بالذات على انواعه وانواعه موضوعات
لها بالذات فالاضافة ليست بمقولة من الاعراض انتهى
فنقول المتقدمون والمتاخرون عدوا الاضافة
من المقولات لا المضاف لان الاضافة من العرض والمضاف
من الجوهر مع قيد الاضافة فصار المضاف من المشهوري
لاعتبار الاضافة والنسبة فيه ولهذا عدوها من المقولات
من حيث الشهرة وبالحقيقة ما هو من المقولة هو
الحقيقي وتعليله بان الاضافة معنى حرفي لا يصير موضوعا
ومحمولا سخيف لان كونها معنى حرفيا لو سلم لا يخرجها
عن كونها مقولة فان ذلك لو اخرجها عنها لزم كون
النسب قاطبة خارجة عن المقولة لان النسب كلها
معنى حرفي وعد انها من المقولة دون الاضافة تحكم فاخراج الاضافة عنها غير سبب

ترجيح بلا مرجح وايض يلزم ان يكون عدة الجوهر باعتبار
من الاعراض فيكون الجوهر عرضا بجهة وهو محال وايض
نقول النسبة ليست معنى حرفيا اذا نظر في حد ذاته
وان لم يكن لها ماهية الا النسبة وكون وجودها هو
وجود الطرفين لا يخرجها عن كونها مقولة لان وجود
الرابطي من شعار الاعراض وهذا معنى صرح به اكابر
النحاة والمتكلمين في الابتداء المطلق والخاص في بيان
معنى الحرف والاسم من ان لفظ من اذا اخذ من حيث
الاطلاق فهو معنى اسمي والا فهو معنى حرفي وهذا القائل
سمع من النحاة لفظ المعنى الحرفي ولم يسمع منهم معناه و
وايضا قال النحاة الاسماء اللازمة الاضافة
لها معنى حرفي لاحتياجها الى ما اضيفت اليها واجابوا
بان هذه الاسماء بحسب اصل الوضع ليس لها معان
حرفية فانها وضعت لمفهومات كلية دون
الخصوصيات التي عرضت لها بالنظر الى الاستعمال
وهذا جار في الاضافة وان كانت ماهيتها مرتبة
لا يوجد الا بين الطرفين وبهذه الحيثية يمكن ان
يكون محكوما عليها وبها وايض يظهر من تعريف
هذا القائل وتعاريف الحكماء والمتكلمين قاطبة
الاضافة من المقولة وهي عرض لشيء اخر مع وصف
الاضافة كما لا يخفى فان الابوة من مقولة الاضافة
للاب مع وصف الابوة والظاهر ان هذا القائل
لما كان طبعه راغبا الى الانفراد في الاصطلاح
فجوز ذلك في حقيقتها كما هو دابه والعجب من الشهرستاني فانه مع عدة

الاضافة

الاضافة من المقولة قال في تعريفها وهي المعنى الذي وجوده
بالقياس الى شيء اخر وليس له وجود غيره مثل الابوة والبنوة
ولم يقل ان ماهيته المعقولة ايضا بالنسبة اليه حتى يخرج عن
سائر النسب وذلك خبط منه لان الاضافة مقولة غير
المقولات الاخر النسبية ولا امتياز للاضافة عنها
الا بهذا القيد فان الاين بالقياس الى المكان
ولا عكس فان ماهية المكان ليست بمكان بالقياس
اليه وكذا متى في بالقياس الى الزمان ولا عكس بل
ماهيتهما منسوبتان الى المكان والزمان بعروض
نسبة من خارج لا ان ماهيتهما نفس النسبة قال
المتاخرون ان الاضافة يعرض لجميع الموجودات
حتى لنفسها كالاول للواجب وكالاب للجوهر والاقل
للكم والاحر للكيف والاعلى للاين والاقدم للمتى والاقرب
للاضافة والاشد انتصابا للوضع والاكسى للملك
والاقطع للفعل والاشد تسخنا للانفعال وهذا غير
حق لانه لا قوة تقبل الاعراض بالذات ولا للواجب تع
بل قوة القبول بالذات انما هي للجواهر اعني المادة وما
يتركب عنها وما لا يمكن له القبول بالذات لا يمكن ان يكون
موضوعا ومعروضا بالذات وجميع خواص المقولات
انما هو يكون عروضه للجوهر بعروض تلك المقولات
له فان المساوي واللامساواة والتناهي واللاتناهي
انما هي للجسم بسبب عروض الكم وكونه معروضا له فان
الجسم يكون مساويا ولا مساويا ومتناهيا ولا متناهيا
في الكمية وزوجا وفردا في العدد وسريعا وبطيئا في الحركة وشبهها وغير

وشديدًا وضعيفًا في الكيفية فالاضافة الحقيقي لا
يعرض غير الجوهر والمشهوري لا يمكن ان يكون غير الجوهر
وليعلم انه وقع التشاجر في وجود الاضافة فاثبته قوم
وقالوا ان فوقية السماء ليس امرا تقديريا فقط بل هو امر
متحقق ثابت في خارج الذهن وهو غير السماء وغير
العلم العرفي فهو ثابت وانكره جماعة معللا بان
الاضافة لو كانت موجودة وهي عرض احتاجت الى موضوع
فيكون حلولها فيه اضافة اخرى ويلزم التسلسل والشيخ
قال في جوابه ان من المضاف ما هو مضاف بذاته
ومنه ما هو مضاف باعتبار غيره وهذا الاخير يرجع
الى الاول وينقطع التسلسل وذلك لان الابوة مثلا مضافة
لذاتها الى الابن وحلولها مضاف لذاته الى المحل فانقطع
التسلسل قيل هذا غير واف بالمقصود لان السائل لم يلزم التسلسل
باعتبار ان المضاف دائما انما يكون مضافا باضافة
مغايرة له وانما الزم التسلسل من حيث ان الاضافة اذا
كانت موجودة كانت عرضا فيكون حالة في محل ويكون
هناك اضافتان احدهما الابوة وثانيهما الحلول
وكل واحد منهما مضاف لذاته الى غيره لكن الحلول
من حيث انه عرض موجود يفتقر الى محل فيكون حلوله
في ذلك المحل اضافة اخرى فيلزم التسلسل وكلام الشيخ
يصلح جوابا على تقدير ايراد السؤال على الاول اما على
هذا الوجه فلا فينتقض في الجواب ان الحلول ليس
باضافة لان الحلول عندهم هو نحو وجود الاعراض
اعني الوجود الرابطي وهو يعم جميع الاعراض قيل خاصة
المضافين هي التكافؤ في الوجود فلم يكن كل واحد
منهما علة للاخر بل يكونان عن امر ثالث معا بان يكون
ذلك الامر علة للنسبة والنسبة لطرفان بالذات وطرفا النسبة هما

المضافان

المضافان فالمضافان يكونان معا ويكون النسبة من
علتهما وعلة النسبة هي معروض المضافين اي المضاف
المشهوري اما احدهما او هما معا لان معروضي
المضافين اما ان يتحركا معا او يكون احدهما متحركا
والاخر ساكنا وعلى الاول يكون علة النسبة حركتهما
معا وعلى الثاني ما يكون متحركا منهما والمراد بالمتحرك
ههنا ما يكون بعد العدم سواء كان دفعة او بالتدريج
والساكن ما يقابله ولا يمكن ان يكونا ساكنين معا لان
الساكن بهذا المعنى لا يمكن ان يكون اثنين معا حتى يتحقق
النسبة بينهما ويكونان مضافين اقول هذا الكلام
بالتصوف اشبه منها بغيره واعلم ان الحركة لا تدخل في
مقولة من المقولات لانها ليست بجوهر لانها ليست
ولا نفس ولا هيولى ولا صورة ولا جسما ولا بعرض لانها
ليست بكم ولا كيف لانهما يقبلان ما فيه الحركة والحركة
لا يقبل ما فيه الحركة ولا سائر المقولات النسبية لان
في مفهومها يعتبر النسبة ولا يعتبر النسبة الى الغير في
مفهوم الحركة والشيخ بعد العجز قال انا لا نجزم بكون المقولات
منحصرة في التسع فيمكن ان يكون الحركة مقولة اخرى
والاين هو العرض الذي يتوقف ماهيته بالقياس
الى المكان والوضع هو العرض الذي يعرض الكم
ويتوقف ماهيته بقياس نسبة من اجزائه الى الاخر
وبقياس انتسابه باجزائه الى الامور الخارجة و
والفعل هو عرض يتوقف هيئة عارضة للمؤثر الحاكي كون
بين الفعل والفاعل كالاولى والانفعال هيئة عارضة للمتأثر

اى بين القابل والمقبول كالاحتراق ومتى عرض فى باعتبار
مهيته بالقياس الى الزمان اى كونه فى الزمان
والملك يبقى له الجدة وله وهو العرض الذى يعرض لماهيته
بالقياس الى الامور الخارجة المتعلقة اى الى الامور
التى هو صاحبها وحاملها وهو تملك الشى كالتلبس
والتختم هذا ما اردنا ايراده فى المقولات
فى الهيولى والصورة فلابد لنا من تقديم مقدمة
فنقول كل شى كان فى الخارج يترتب عليه اثر فهو
موجود وهذا الترتب للاثر الذى قلنا ههنا اعم
من القبول والفعل لان غرضنا هو ان نقول ما قبل
فى ظرف الخارج امرا خارجيا كان فى الخارج وهذا لا يجرى
فى الممكن الذى قبل الوجود لان هذا القبول ليس ذلك
القبول فى المعنى فان قبول الممكن ليس ان الممكن كان شى
وقبل الاثر يعنى لحقه الامر الخارجى كالسواد والبياض
وساير الاعراض الخارجية والصور بل لا يكون الا اثر
هنالك الا نفس ذات الممكن والوجود ليس فى الخارج
بل اذا صار ذات الممكن متعلقا للجعل يصير منشا
للاثر وهذا الاثر الذى هو نفس ماهية الممكن لا يستدعى
مادة وموضوعا فى الخارج من الوجه الذى هو
الممكن لان هذا الكلام الذى هو قولنا كل ما
يترتب عليه فى الخارج اثر الموجود فهو موجود
لا يلزم هذه المقدمة التى هى قولنا كل اثر الوجود
لابد له من مادة بل لازم هذا الكلام هو ان
بعض الموجودات فى الخارج يترتب عليه اثر الوجود وهذا عكس المط

ويلزم

ويلزم ايضا قولنا كل ما لا يكون موجودا لا يترتب عليه
اثر الوجود وهذا عكس نقيض المط ويبان هذا المطلب
هو ان فى كل ما يقبل فى الخارج شيئا يعنى يطرء عليه
الامر الخارجى المتاصل ان لم يكن فى الخارج فذلك
الامر الخارجى طار على المعدوم ولا شى من المعدوم
يطرء عليه امر فى الخارج فلابد ان يكون موجودا اذ
الموجودات على قسمين احدهما ما يكون فى الخارج
بوجود اصيل كزيد وعمرو والاخر ما يكون معه ومنتزعا من الموجود
الموجود الخارجى وهذا موجود بالعرض والموجود
بالعرض على قسمين احدهما ما يكون نسبيا كما فى الاربعة
ضعف الاثنين ونصف الثمانية وثلث الاثنى عشر
وهذه الاحكام بحسب الخارج وينتزع من نفس الاربعة مع
ملاحظتها مع امر اخر لكن هذه الحالة ليست سببا
لتكثر ذات الاربعة فى الخارج وما يترتب عليه
من الوجه الذى هو امر اعتبارى امر اعتبارى كما لا
ان يترتب امر على نفس الاربعة وله صحابة مع هذا
الامر الاعتبارى فاوقعنا فى الغلط بان هذا الامر الا صيل
قد ترتب على هذا الامر الاعتبارى وهذا الحكم انما يكون
من جهة انه يترتب وجود الاصيل على هذا الامر الاعتبارى
من الوجه الذى اعتبارى والحال ان وجود الاصيل
يكون فى الخارج بدون اعتبارنا وهذه الحالة الاعتبارية
للاربعة يكون اعتبارنا لا بذاتها واذا القيت ذاتها
ليست شيئا فذلك الامر الاصيل على هذا الامر الاعتبارى
بدون اعتبارنا لا يكون موجودا وقد قلنا انه امر اصيل
متحقق وثانيهما ان يتهم فى ذات امر بدون ملاحظة شى كالوحدة لزيد والكثرة

والكثرة من العسكر لانه لا ينتزع بالنسبة بل بالنظر الى
الذات الخارجى والقسم الاول من الاعتبارية المحضة
لا وجود لها الا بالمقايسة والثانى من الاعتبارات
الاصلية فنقول للاصيل ملاحظتين احدهما ملاحظة
مفهومه وثانيهما ملاحظة منشاء انتزاعه و
بالاول غير موجود بالذات بل بالعرض وكذا الثانى
فنقول منشاء انتزاع الاعتبارى الاصلى لا بد ان
يكون اصيلا فى الذهن وفى نفسه بحيثية ينتزع
ذلك الامر الاعتبارى منه كالوحدة من زيد و
الكثرة من العسكر فنقول كل ما يقبل امرا متاصلا
كالصورة والعرض الانضمامى يكون قوة قبول
ذلك العرض وتلك الصورة فيه قطعا وتلك
القوة للقبول موجودة لا كوجود الامور الاعتبارية
المحضة لان ذلك الامر قبل هذا العارض الخارجى
بدون اعتبارنا ولا يمكن ان يكون ذلك الاعتبار
اصيلا الا ان يقبله معروض ذلك الامر الاعتبارى
والمنتزع منه اولا فان الامر الاعتبارى ليس
موجودا الا بالمقايسة فالحال لا يخرج عن اثنين
اما ان يكون ذات المنتزع منه وحدانيا
او متكثرا فالحيث والحيث ان كان فى الخارج
بوجود الاصيل فقبل المنتزع منه فى الخارج
بواسطة الحيث والحيث الخارجى لان الحيث
والحيث الاعتبارى منتزع بتلك السبب وان
لم يكن الحيث والحيث الاعتبارى منتزع موجودا
بوجود اصيل بل يكون الذات واحدة ويكون الحيث موجودا

بالعرض

بالعرض لا يقبل الموجود المتاصل كالصورة والعرض
كالسواد والبياض وسائر الاعراض لان المعدوم
بالذات الموجود بالعرض لا يحمل الموجود بالذات
وفى هذه الحال يكون الحيث والحيث موجودا فى
بالعرض وليس الموجود بالذات الا الذات الوحدانى
العرض وحيثية القبول عين الحيثية التى
يقبل مقدمه ولا يمكن ان يكون المعدوم الذات
قابلا لموجود اخارجيا اى اصيلا قال بهمنيار
فى كتاب التحصيل واعلم انه قد يقال ان الباب
عدم الحائط والانسان عدم الفرس وهذا
العدم يكون فى الذهن ينقاس بينهما ويسلب احدهما
عن الاخر وهو الايجاب والسلب والعدم الذى لا يمكن
بحسب الذهن فلا لمعة له عن الوجود ولا لمعة
يكون عدميا وليس العدم المطلق بل عدم شئ من شانه
ان يكون له او لجنسه او لنوعه ولكن ليس له
بالفعل على ما سلف ذكره فى قاطيغورياس فان
الفعل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل
عدم شئ اخر الا ان يكون فيه تركيب ونحن لا نمنع
هذا فانه يصح ان تكون حقيقة فيها اثنينية ويكون
من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة واذا قلنا آ ب
بالقوة فمعناه اعدم شئ من شانه ان يكون له ب
او يكون ب ولا بد ان يكون معنى عدميا كما ذكر والجسم
من حيث هو جسم له صورة جسمية وهو شئ بالفعل
ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والبياض والحركة او غيره فهو

بالقوة ولا يكون الجسم من حيث هو بالقوة متحيز هو بالفعل
متصل اذا عرفت هذا فنقول الجسم يقبل بالطبع صورا
واعراضا فهو قابل للصور والاعراض وهو جسم
بالفعل ولا شيء من الاشياء من الوجه الذي يكون
بالفعل يقبل لان القبول والفعل امران متقابلان
فلا بد له من حيث قبوله وهذه الحيثية لا يكون
اعتباريا محضا لانه قبل المتصل المتاصل ففي الجسم
امر يكون به بالقوة فالجسم مؤلف من امرين يكون
باحدهما بالقوة وبالاخر بالفعل و يقبل بتلك القوة
الصور والاعراض وبالاخرى يكون بالفعل فنقول
فهذه القوة اما حال في الجسم او محل الجسم او مباين
ولا يمكن ان يكون مباينا لانا قلنا ان الجسم بواسطتها
يقبل الاعراض فبقي ان يكون محلا او حالا ولا يمكن
ان يكون حالا لان كل حال يلحق شيئا من حيثية حيثية
القوة القابلة لذلك الامر فلا بد للجسم من قوة اخرى
حتى يقبل بها فلا ينتهي الى موضع فبقي ان يكون محلا
للجسم بالفعل فلا يكون عرضا والا يلزم ان يكون الجسم عرضا
لان الجوهر لا يقوم بالعرض فهو جوهر بالقوة وهذه
القوة لا يكون عرضيا والا لابد له من قوة قبوله فهو
ذاتي فالهيولى جوهر مستعد قابل مطلقا بالذات
وقد قلناه مطلقا من جهة انه لا فعلية لها لانه
لو كان لها فعلية لم يكن هيولى لان الهيولى لا يكون
مع الفعلية بل الهيولى هي قوة الفعلية فهي قابلة مطلقا
بالذات وبوجه اخر لاثبات الهيولى ولا بد له من مقدمة حتى يفترق من

حيثية

جهة

جهة الحيثيات والابصار واحدة وهو ان يقال
التشخص والوحدة الحقيقية متكافيان بالعدد
ومن البين انه كلما وجد الوحدة يكون عدد التشخص بذلك
المقدار لان كل تشخص واحدة ولا يبقى على الكثرة ولا يمكن ان
يكون كثيرا من الوجه الذي هو تشخص ثم نقول الجسم متصل
لان الجزء الذي لا يتجزى بط وهذا الاتصال اما ذاتي او لازم
الجسم الموجود بان يكون الجسم كلما وجد كان متصلا واحدا
من الوجه الذي يكون رفع الاتصال مستلزم لرفع التشخص
لان الاتصال لو رفع وبقي التشخص يلزم ان يكون الوحدة و
التشخص غير متكافيين ومن البين ان الوحدة في الجسم
مجاز واعتباري كوحدة العسكر لا الوحدة التي يلزم التشخص
ولما قلنا ان الوحدة والتشخص متكافيان بالعدد فكل متصل
تشخص والمتصلان شخصان فنقول ان للتشخص المتصل
يجوز الانفصال لانه مقدار متصل فهو قابل للانفصال
وهذا المتصل ~~المتصل~~ الانفصال باقيا والجسم المتصل يبقى بعد
طريان الانفصال بالتشخص لانا قلنا ان التشخص والوحدة
متكافيان بالعدد فبعد الانفصال شخصان لوجود
الوحدتين هناك ومن هذا ظهر ان الاتصال ذاتي
او لازم الوجود ولازم الوجود الذي مبداه الذات في
له الذاتي عند الاوائل من الفلاسفة وهذا القدر
يكفينا في الاثبات ولا حاجة الى ان نقول المتصل ذاتي
يعني انه جزء الجسم وان جوز احد ان هذين المتصلين
تشخص واحد قلنا ان يجوز ان كل الاجسام في العالم
تشخص واحد لانه يكذب لئن يفترق في يوم وهذه سفسطة فالجسم الاول

وهذا المتصل من الوجه الذي هو متصل
لا يقبل الانفصال لانه لو كان قابلا
للانفصال لكان بعد طريان ٥٠

الذي هو شخص واحد قد عدم ووجد شخصان آخران
لانه لا يكون الشخص الواحد شخصين قط ثم اما ان يكون
هذان الشخصان قد وجدا من العدم الصرف بمعنى ان
هذين الشخصين لا ارتباط لهما بذلك الاول وكان
نحو من الانحاء الارتباط والاول بح لان البديهة حاكمة
ان هذين الشخصين لا جزءان من كتم العدم وان الشخص
الاول لا ينعدم بالمرة فظهر ان هناك امر مع اشخاص
الصورة موجود يتعاقب اشخاص الصورة وليست هذه
اشخاص الصورة من اشخاص الصورة قد يعدم بطريان
الانفصال وليس بهيائى ايضا لان البديهة حاكمة
بان هذا الشخص لم يعدم بالمرة وليس حالا في الشخص
ايضا لان البديهة الحال لا يبقى مع فناء المحل فهو محل
لشخص الصورة الاتصالية فهو جوهر لان شخص الصورة
الاتصالية جوهر وليس حالا في شيء والحق سمعت ان
ارسطاطاليس كتب في كتاب البرهان في اثبات الهيولى
بانه لو كان موجودا خاليا عن القوة والانفعال بل هو
الفعلية الصرفة المطلقة لم يكن موجود هو محض
القوة والاستعداد هذا مضمون كلامه وقال بعض
الاذكياء هذا كلام خطابي اقول معنى هذا الكلام ان
ما هو موجود ان كان موجودا بالفعل وكان له قوة
قبول امر آخر لابد من امرين فاما ان يكون حامل هذه
القوة ذلك الموجود بالذات بعينه من الوجه الذي
يكون بالفعل موجودا اولا ولا يمكن ان يكون
حاملا لتلك القوة من الوجه الذي يكون موجودا بالفعل فيكون حاملها

لتلك

لتلك القوة من الوجه الذي يكون موجودا بالفعل فيكون
حاملها من حيثية اخرى وتلك الحيثية القوة ان كانت
قائمة بامر يكون لذلك قوة قبول تلك الصفة وهذا ينتهي
بنحو يكون قابلا بالذات لان كل ما بالغير يجب ان ينتهي
الى ما بالذات فغرض المعلم الاول من القول المذكور ليس
بمثل بيان انه كما ان الموجودات والفعليات بالغير
ينتهي الى ما بالذات كذلك يكون القوة والقبول ينتهي
الى القابل بالذات لان كلما بالغير ينتهي الى ما بالذات
وهذا الكلام ماخوذ من الكلام الاول المذكور او مثله
فان كانا صحيحين يكون كلاهما صحيحين وان كانا
فاسدين فكلاهما كذلك هذا ما فهمناه بقدر طاقتنا
فنقول لا يكون بالقوة المحضة الصرفة موجودة بالفعل
لا بمقارنة امر لانه قوة محضة وكلما يكون موجودا
بالفعل ليس بالقوة المحضة وسيأتي ذلك زيادة توضيح
وهذا البرهان لا يخفى من اشياء واعلم انه قال بعض في
اثبات الهيولى ما معناه ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة من جهة انه فاعل المقدار وقابل له وذلك
ليس من جهة واحدة فلا بد ان يكون من جهتين وتحريره
انك قد علمت ان الجسم التعليمي هو مقدار يمكن ان يفرض
له ابعاد ثلثة وعلمت ايضا ان المقدار مطلقا موجودة
في الموضوع فهو ايضا موجود فيه والذي هو موجود
فيه يسمى جسما طبيعيا فالجسم الطبيعي هو جوهر قابل
للمقدار الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وهو من حيث انه قابل لذلك

المقدار لم يكن فاعلا له بالضرورة ولا يمكن ان يكون فاعله
امرا خارجا عن الجسم بلا واسطة امر داخل فيه
وهو لا يكون الا فاعلا له فقط لانه يلزم ح ان لا يكون
جسما لما تحته ولا يمكن ان يتكثر بالجزئيات مط
لا بالانواع ولا بالاشخاص بل يتكثر بالاجزاء فقط لانه
من حيث هو قابل يكون مادة وموضوعا للصور
والمادة من حيث هي مادة وكذا الموضوع من
من حيث هي مادة بالانواع والاشخاص بالضرورة
كما كان مادة وللصورة موضوعا للاعراض وكان
كثيرا بالاجزاء فهو ليس بقابل فقط بل كان قابلا وفاعلا
لذلك المقدار معا فالذي يكون به الجسم قابلا يسمى
هيولاه وما يكون به فاعلا يسمى صورته فالجسم مركب
من الهيولى والصورة وهي من جهة الهيولى يكون
مادة للصور وموضوعا للاعراض من جهة الصورة
التي بها هو بالفعل يكون جنسا لما تحته
انتهى اقول ان الموجودات منحصرة في خالق الاشياء
والجواهر والاعراض وهما لما كانتا غير الوجود يكون
وجودها هو الربط لا غير كما قال ارسطو ان وجود
العرض في نفسه هو بعينه الوجود الرابطي
وقال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في
انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى
العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا
لها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة
واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال

من حيث هو موضوع لا يكون
جنسا بالضرورة كما علمت فالجسم
الطبيعي ان كان قابلا فقط لم
يكن جنسا لما تحته ولم يتكثر

ان وجوده

ان وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه
يعني ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل
يعني ان وجوده في موضوعه وجود ذلك العرض
ثم قال ويتخلص منها ان نسبة الوجود الى الماهية
كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض يصير موجودة
بتلك النسبة بل هي عين وجودها فلا جرم لا يتاخر
عن وجود الماهية انتهى وبهذا ظهر انه لا وجود
للاعراض الا النسبة والربط بالجواهر وليس للعرض
وجود غير هذا الربط وان نسبة الوجود الى
الماهية هي وجودها كالجوهر وهذا كاف للمتفطن
في هذا المقام فنقول ان النسبة عند القوم لا بد
ان يكون بين شيئين موجودين فاذا جاز
ان يكون وجود الاعراض هو النسبة ويكون
النسبة بين الماهية التي هو العدم لانها غير الوجود
وغير الوجود هو العدم وبين الموجود الذي
هو الجوهر لم لا يجوز ان يكون وجود الجوهر كذلك
بان يكون وجوده هو الربط التي بين ماهية
الجوهر التي هي العدم وبين خالق الاشياء التي
هو محض الوجود فنقول بناء على هذا لا يكون
شيء في شيء لا يعني ان وجوده هو الوجود الرابطي
وكل شيء يحمل شيئا يكون حامله بعنوان الفاعلية
فالمبداء الاول حامل للاشياء ايضا بهذا المعنى
كما ورد في الاخبار وكلام اكابر الحكماء اما الخبر فكما
ورد من ان كل شيء محمول والله حامله واما اثار الحكماء فكما قال ارسطو

ومع بين الارض والسما وما بينهما ... الى آخر الآية

في اول الميمر العاشر من كتاب اثولوجيا ان
الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس شيء
من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الاشياء
بل الاشياء كلها فيه وهو ليس في شيء من الاشياء
وذلك ان الاشياء كلها انبجست منه وبه ثباتها
وقوامها واليه مرجعها ثم قال بعده في باب النوادر
نقول ان الباري الاول ابدع العالم الاعلى وفيه
جميع الصور تامة كاملة من غير روية وقال في
الميمر الثالث ان الفاعل الاول قبل الاشياء كلها
وانه مبدع ومتمم وكذا قال في العقل وانه قال في
اول باب النوادر ان العقل جميع الاشياء وذلك
لان الفاعل الاول اول فعله هو العقل فعله
ذا صورة كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء
التي يلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها
معا لا شيئا بعد شيء بل كان كلها معا وفي دفعة
واحدة ومثل هذا قال في النفس والطبع وجعل
كل واحد منها قابلا للاشياء وظرفا لها ولا شك
ان مراد المعلم من الحمل والقبول ليس كون شيء في شيء
والا يلزم ان يكون في المبدأ الاول اشياء كثيرة و
يكون محلا للتكثر بل مراده ان الباري فاعل وحامل
لجميع ما تحته من الممكنات بعنوان الفاعلية
والصدور عنه وكذا العقل والنفس والطبع
والهيولى والهيولى عنده هي القوة التي في الجسم
كما ذكرنا مذهبه في اول الفيض الثاني الذي يكون الهيولى من جهة

مستقلة

مستقلة يكون الصورة فيها بل الجسم حالتان فعلية و قوة
وبالفعلية يكون ما هو بالفعل وبالقوة مستعد لصدور
الاشياء عنه ويخرجه الى الفعل امر من خارج وهذه
الاعراض اثاره تصدر عنه بغير واسطة في الصدور
بل الصدور عنه حقيقة من المجرد ثم النفس مثلا
أعز
كما ان الصدور عما هو فوقه كذلك الى ان ينتهي الى البارى
الاول كما اشار اليه ارسطو في اخر الميمر الثاني في بيان
النفس ان الشيء المحمول انما هو اثر من اثار الحامل مثل
اللون والشكل فانهما اثر للجرم الحامل لهما والاثار ايضا رق
حوامل الاشياء وحواملها فمراده من الاعراض اثر الاجسام
حتى الكم ولو بالواسطة وحملها لها هو الامساك
بعنوان الفاعلية والتلازم ايضا في ذلك الا انه لا
تلازم بين الباري وبين شيء بهذا المعنى اعني ما استعمل
في الممكنات كما قال المعلم الاول في الميمر السابع ان
الاشياء العقلية يلزم الاشياء الحسية والباري
الاول لا يلزم الاشياء العقلية والحسية بل هو
الممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية
انهر
اثبات حقه فالباري موجد الاشياء بعضها بلا
واسطة وبعضها معها ولا يلزم شيئا وليس
حاملا اخر بعنوان الحلول بل بعنوان الصدور
والتلازم انما هو يكون بين الممكنات وما ذكرناه
وان كان بعضه امور خطابية الا انه ياتي منه
ما ياتي من البرهان والبرهان في ذلك ما قاله الحكماء

من ان فاعل كل شئ لا يكون قابلا له لانه يلزم نفى التلازم فان
الجسم ان كان فاعلا للشئ كالكم مع قبوله له فهو من جهة انه
فاعل الكم مقدم فيلزم نفى التلازم لان الكم لازم لذات الجسم
ومع التلازم يلزم تقدم الشئ على نفسه فان قلت قد ذكرت
ان الاعراض ليست فى الموضوعات بعنوان القبول كالكيف
والكم وغير ذلك من النسب والاضافات فانها فعل النفس فى
الاجسام بواسطة الاجسام الخاصة الاخرى فما تقول
فى الاعراض الغريبة فنقول ذلك ان جسما يستعد بفعل
اخر فيه فيصير بهذا الاستعداد واسطة لظهور فعل النفس
فيه ما دام ذلك الاستعداد له كالنار تفعل الحرارة فى
الماء فيصير قابلا لظهور فعل الحرارة عنه وقس عليه البرد
عليك فظهر من هذا ان الواجب تعالى فاعل العقل وهو
واسطة فى وصول اثر الواجب الى النفس وهى الى الطبع
ومنه الى الاعراض والاعراض ليست فى موضوعاتها بعنوان
القبول بل بعنوان الصدور ومرتبطة بموضوعاتها بالربط
الفاعلى كما عرفت مرارا واذا عرفت هذا فنقول قوله
المقدار بسيط موجود فى الموضوع فيه ان الجسم فى طريق
الفعل للمقدار وهو فاعل له وفاعل شئ لا يكون قابلا له
وقوله ولا ان يكون فاعله امرا خارجا عن الجسم بلا واسطة
امر داخل فيه فى مقام المنع لانا لا نسلم انه فى الجسم شئ هو
واسطة كما عرفت بل الفاعل شئ اخر والجسم واسطة
وقوله فى تعليله لانه يلزم ح ان لا يكون جنسا لما تحته
ليس بصحيح لانه قد عرفت مرارا ان الجنسية فى الجسم هو الابهام العارض له

بالنسبة الى

بالنسبة الى انواعه وليست الجنسية من الهيولى والصورة
ولا يلزم عدم تركيب المجردات من الجنس والفصل كما عرفت
مرارا وبناء هذا القول هو الاصول التى اخترعها هذا القائل
قد عرفت بطلان بعضها وستعرف بطلان اخواتها ولما
عرفت ان الحمل بطريق الفعل والقبول بمعنى واحد فى ان
الجسم فاعل الاعراض وقابل لها وحامل بطريق الفاعلية
وكان لكل شئ فعل خاص فى انه حامل ومستند شاع
لفظ الفاعل والقابل فانه ان نظرنا الى كونه علة فى
له الفاعل وان نظرنا الى كونه مختصا بذلك السبب فى
ان هذا الشئ ممسك وقابل لهذا الشئ لا غير والمتاخرون
لما لم يفهموا ذلك خلطوا معنى هذا اللفظ بمعنى ذلك اللفظ
ولم يتمكن لهم الامتياز بين معنيهما ثم غيروا وضع القدماء
ووضع كل طائفة لنفسه ما شاء ولهذا وقع الاختلاف
بينهم الى حد لا يمكن لاحد خروج عهدته مثل معنى الحلول
ووجود الجواهر ونحو وجودها والاعراض ونحو وجودها
ووضعوا الفواعل الكثيرة مثل العقول العشرة فى سلسلة
الطول والسموات التسع وعدم جواز خرقها وكون التاسع
محدد الجهات والنفوس الغير المتناهية الموجود بالفعل
وكون الصورة النوعية والمكان جوهران وان الصورة
فاعل وان المكان هو البعد المجرد او السطح والخلاء والامور
العامة ليست بجوهر ولا عرض واثبات الاحوال والاشتراك
اللفظى وغير ذلك وكلما اشكل عليهم شئ هربوا عنه الى غيره وغيروا اصول الحكماء بحيث لا انتهاء فى البين
ثم اعلم انهم قالوا لا بد فى الجسم من هيولى وصورة جسمية
ونوعية وبعدها الاعراض من الكم والكيف وغير ذلك وقالوا ان الهيولى والصورة

جواهر وقالوا في بيان الفرق بين الصورتين اشياء لا محصل
لها مع انهم ساكتون في وجه الحصر عن الصورة النوعية و
وفرق بعض ان الهيولى جوهر متخصص بفاعله وفيها الصورة
الجسمية ويكون وجودها وتشخصها بالهيولى ثم قال
ان الصورة النوعية بعد الكم لان الاجسام بالكم يحصل
جزء وجزء ههنا وههنا وبهذا يحصل لها الصورة النوعية
ولما كان كل جسم في قابل خاص وحصلت تلك الخصوصية
بالكم اختص بالصورة المعينة كما سيجيء ثم قرر البرهان
باثبات تركب الجسم من الهيولى والصورتين بان لكل خاص
لا بد له من عام يختص بكونه في محل معين وفيه ان الهيولى
لا يمكن تشخصها بالفاعل كما سيجيء ولا يمكن كون الصورة
جوهرا بل لا بد ان يكون مقولا من الاعراض لان الجوهر لا بد
ان لا يكون وجوده في شيء لان ذلك من شعار الالفاظ عراض
وايضا لا يجوز ان يكون الكم علة للصورة النوعية لان
العرض لا يمكن ان يكون علة للجوهر وبهذا بطل البرهان
الاخر الذي له في اثبات الهيولى حيث قال وايضا ان
كان الجسم بذاته قابلا فقط لم يصر بسبب ما حل فيه
فاعلا بالذات لان القابل بذاته من حيث هو قابل لا ينقلب
ماهيته بحلول الصورة والاعراض فيه ويصير فاعلا
بالذات بل يصير بحلول كل صورة فيه قابلا خاصا
لا فاعلا والجسم يصير بحلول كل صورة فيه فاعلا خاصا
كما يصير به قابلا خاصا فانه يصير بحلول الصورة النارية
فيه مفرقا وبحلول الصورة المائية جامعا بالذات
اذ النار جسم مفرق بالذات والماء جسم جامع بالذات وكذ

سائر الاجسام فان كل واحد بحلول كل صورة فيه كان
فاعلا خاصا كما كان قابلا خاصا فلو ان الجسم لم يكن بذاته قابلا
فقط بل كان مركبا من جوهرين يكون باحدهما قابلا وبالاخرى
فاعلا فالاول المقدار والذي يكون به قابلا يسمى هيولاه
وما يكون فاعلا يسمى صورته والجسم يكون منهما جميعا
كما عرفت انتهى وايضا لا فرق بين القابل بذاته والقابل
بالذات والفاعل بذاته والفاعل بالذات الا بالالف
واللام وعدمهما ولا ابد ان يكون الحل بالذات بذاته
لان هذا القائل اصطلح ان الحل بذاته يقابله بالذات
فقال ان الهيولى قابل بذاتها والجسم قابل بالذات فلا جرم ان
يكون الصورة فاعل بذاتها والجسم فاعلا بالذات وقال ان
العقل واجب الوجود بالذات فلا بد ان يكون علته واجب
الوجود بذاتها وهكذا ويلزم من هذا مفاسد لا الى نهاية
فثبت من هذا انه لم يفرق بين الهيولى والصورتين الا
بالقول فقط وقد عرفت الحق مرارا ولا بد ان يكون بين
الهيولى والصورتين تلازم لان القوة قوتان قوة دائمة
يكون مع الذات الموجود كالامكان في المجردات وقوة
غير دائمة كالهيولى فان الجسم له قوة وفعلية دائما وبالقوة
يخرج بالحركة الى الفعلية وبالفعلية يكون هو ما هو بالفعل
والقوة موجودة بالعرض والجسم بالفعلية التي هي الصورة
موجود بالفعل وسيأتي في بيان الصورة النوعية
والصادر من النفس هو الجسم من طريق الصورة فقال
بعض الحكماء كارسطو ان الصورة علة للهيولى وقال
بعضهم انها شريكة علة الهيولى وقال بعض ان الهيولى صدرت عن العقل

بالجعل البسيط وهو مع عدم صحته يلزم صدور الكثرة
عن الواحد بالذات وان العقل كيف يجيء من طريق
القابل بذاته ثم قال الصورة لا يمكن ان يكون بدون
الهيولى لانها محتاجة الى الهيولى في المهية والوجود
والتشخص اذ الصورة بكونها في الهيولى جسمية ولا
وجود لها في نفسها سوى كونها فيه ولاجل ذلك تتشخص
بها وما يحتاج الى امر في المهية والوجود والتشخص لا يكون
بدون ذلك الامر فالصورة الجسمية لا يمكن ان يكون
بدون الصورة كما سياتي لان بينهما التلازم قح ان كان
تشخصها ووجودها بفاعلها كما هو مذهب هذا القائل
يلزم خلو الهيولى عن الصورة وهو قح ووجه اللزوم
ان الهيولى اذا كانت محلا للصورة وكان تشخصها
بالفاعل فلا بد ان يصدر اولا حتى يحل فيها الصورة
واذا كانت غير تامة الوجود بدون لكون فصلها
هو القابل للصورة وهذا القبول انما يكون لها في
المرتبة الاخيرة عن ذاتها يلزم خلوها في مرتبة الذات
عن القبول الذي هو الفصل فيلزم تقدم الصورة على
نفسها وتاخر الهيولى عن ذاتها وكلاهما قح وان قيل انهما
صدرا معا لا بد ان يكون في علتهما الكثرة وهو قح وهذا
البحث لا يختص بهذا الموضع بل يجري ذلك في صدور مرتبة
العقل والوجود لاجل هذا عدل بعضهم عن هذا وقال
الصورة شريكة علة الهيولى فالهيولى عنده محتاجة
الى الصورة في الوجود والصورة محتاجة الى الهيولى
في التشخص ويرد عليه ان الهيولى محل للصورة والمحل مقدم على الحال

فلا يمكن

فلا يمكن كون الحال شريكة لعلة المحل للزوم تقدم الشيء
على نفسه وهذا البحث يرد على الشيخ ايضا ولما كانت عبارة
ارسطو في اثولوجيا مختلفة اختلف الاراء والحق ما
ذكرناه ثم قال والهيولى ايضا لا يكون ان يكون بدونها لانها
قابلة ومقتضية لها بذاتها وما كان قابلا ومقتضيا لامر
بذاته لا يمكن ان يكون بدونها اقول وتفصيل هذا الكلام
بحيث يندفع اساس اصوله هو ان المتكلمون قد
نفوا الجواهر المجردة خوفا عن اشياء يرد عليهم قح ولم
يمكن لهم دفعها ثم بعد هذه الاشياء صاروا مغلوبين
للحكماء وقالوا بالحدوث والحصر في الباري والنفس ولم
يقولوا بالعقل واتسع دائرة النزاع بينهما وجوز المتكلمون
صدور الكثرة عن الباري ونفاه الحكماء واضطروا الى
اثبات عقول كثيرة وافلاك كثيرة والقائل المذكور
لما راى ذلك النزاع والتشويش ترك طريقة الحكماء
ووضع لنفسه اصولا وقال اولا بنفي صفات الواجب
سواء كانت عين الذات او زائدة عنها وقال ان
الصفات العينية لا معنى لها وكذا الزائدة للمحالات
الكثيرة وان الوجود والعلم وسائر الصفات ليس لها
معنى نفهمها وليست تلك عين الذات ولا زائدة عنها
والصفات كلها يرجع الى السلب ثم قال ان الباري خلق
العقل يعني انه جعل العقل بالجعل البسيط وهو مجرد عن
المادة وله مهية قبل الوجود فقط وهو صورة فقط
ثم العقل خلق الهيولى والنفس الصورة والطبع الاعراض
ولان الوجود لازم للعقل فجعل اللزوم جعل اللازم امر الموجود الذي هو

خالق العقل ولازمه ويجعل الهيولى جعلت الصورة
والجسم والاعراض جميعا والعقل والنفس والطبع شيء
واحدا بالذات ثم قال ان تشخص العقل وتعينه يكون
بفاعله وكذا تشخص الهيولى ايض بفاعلها الذي هو العقل
وتشخص الصورة ووجودها من الهيولى وتشخص اللوازم
بالملزومات هذا مجمل مذاهبه وفي كل واحد من هذه الاقاويل
بحث لا يمكن لاحد الاقدام الى دفعه اولها ان نفي صفات
الواجب مط يستلزم نفيه لانه اذا لم يكن الباري وجودا
ولا موجودا ولا عالما ولا قادرا او لا غير ذلك ولا نقيضها
فمع لزوم ارتفاع النقيضين يلزم نفيه تعالى ولا يمكن
ان الباري لم يكن وجودا ولا موجودا وعالما وقادرا
وسميعا بالمعنى البديهي الذي نفهمه لا مط لانا نقول اذا
لم يكن الباري وجودا وموجودا ولا غير ذلك بالمعنى الذي
نفهمه فاما ان يكون بغير ذلك المعنى او لا فعلى الاول يلزم اجتماع
معاني كثيرة في الواجب فانه ح يكون وجودا بالمعنى الاخر
وبصيرا وحيا ومريدا وقادرا وكارها بالمعاني الاخر وكذا
الصفات السلبية فيلزم تعدد الذات والصفة وهو
قح بالضرورة وان رجع الكل الى معنى واحد فهو عينية
الصفات المروية منها وان لم يكن بذلك المعنى ايض يلزم
نفي الباري بالضرورة وايض اذا جاز ان يكون ذاتا
موجودة لم يكن متصفة بصفة من الصفات
البديهية فلم لا يجوز ان يكون ذاتا موجودا بلا اشتراك
بينها بوجه من الوجوه فظهر وجه اخر لابطال الاشتراك
اللفظي واذا سلب الوجودية والموجودية والحالقية والفاعلية وغير

ذلك

ذلك بالمعنى البديهي لا بد ان لا يكون صفة من صفاته بالمعنى
الذي نفهمه فيكون فاعليته وخالقيته وعلمه ليست
بالمعنى الذي نفهمه وكذا عليته وكونه محتاجا اليه الممكن
فيلزم ان لا يمكن لنا النطق عليه تع بلفظ او معنى والتسمية
بلفظ او معنى نفهم معناه وهذا بط بالضرورة ولان
بين ان الصفات كلها يرجع الى السلب لان سلب النفي
عن شيء وسلب امر او حالة عن امر اخر لا بد له من وجود الموضوع
كما برهن في المنطق ولا يمكن تخصيص ذلك بالضرورة
ولان بين ان الصفات كلها صفة لانا فاعل علة
وعلة امر لا بد ان يكون موجودا وايض النقل من المقولة
فيلزم ان يكون الباري معروضا للعرض وكلما
تاملت في هذه الاصول يظهر لك سخافته ثم قوله الباري
تع خلق العقل يستلزم كون العقل مسبوقا بالعدم وهذا
خلاف مذهبه لانه قائل بان المجردات واجبات الوجود
وليست بعدم لا قبل الوجود ولا بعده ولا قابلة له ايضا
بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى ذاتها ضرورية الوجود وح
يلزم عليه عدم احتياج الممكن الى العلة وايض نقول
قولك ان العقل غير صحيح ح فانه تع ان فعل ما كان مفعولا — خلق ح
يلزم تحصيل الحاصل وان فعل ما لم يكن مفعولا فيلزم سبق
العدم فان قيل لا معنى للسبق هنا لانه ح دال على الزمان
فنقول لا معنى للدوام في العقل والنفس بهذا المعنى مع ان
الحكماء وهذا القائل طلق بل في الباري تع ايض مثل ان
ان العقل يدوم بدوام علته وان قيل ان وجوده من
فيلزم ان يكون الوجود معه لا كما هو راي الحكماء وهو لا يقول ولئن قيل ان وجوده

ومهيته كلاهما مجعولا يعني ان الباري خلق الابنات
والصور جميعا فنقول ان صدر احدهما قبل الآخر
فهو جعل الوجود او المهية وان صدرا معًا يلزم
التكثر في ذات الباري بالضرورة وان قيل انه صدر
المهية اولا ثم لزمها الوجود قلنا يكون المهية
ح هي الملزوم والوجود لازمها والملزوم سابق
على اللازم بالوجود لانه علة والعلة مقدمة
بالضرورة فيلزم ان يكون الملزوم في مرتبة اللازم
الذات غير موجودة ثم لزمها الوجود اللازم وان
قيل انهما متلازمان في جميع المراتب يلزم التكثر
في علتهما والحاصل انه لا يمكن التفصي و الكلام
في كون الوجود عرضيا او عرضيا لازما او مفارقا
قد سبق بطلانه ولم يمكن ان يقال العقل مهية قابلة
للوجود فقط فيكون ممكنا خاصا كما هو طريقه لان
القابل غير المقبول بالضرورة ولا بد ان يكون القابل موجودا
حتى يمكن له قبول امر وان قيل انه موجود بهذا الوجود
نقول ان مهية العقل غير وجوده وغير الوجود هو
العدم فيلزم عليه ان يكون مهية العقل لما قبلت
الوجود و الكلام في جعله ثم لزوم الوجود قد مر وايضا
قولنا العقل موجود ليس بقضية طبيعية لانه
لا بد في القضية من لزوم نسبة ولا نسبة بين
الوجود والمهية لان النسبة لا بد لها من طرفين
موجودين وههنا ليس كذلك وان قال انه لا نسبة
بين الوجود والمهية بل القضية لا بد لها من جزئين لا ثلثة فنقول

بسطل

ح قوله الضرورة كيفية النسبة والكلام في كون
الوجود حالا مع سائر الاحوال التي ليست بجواهر ولا
اعراض تقدم بطلانها لان الحال اما موجودة او معدومة
او لا هذا ولا ذاك وبكل تقدير يلزم مفسدة كما سمعت
وايضا العقل لما كان موجودا لا بدان يكون متشخصا
وتشخصه غير وجوده وان يكون له جنسا وفصلا فيلزم
التكثر في الاول و ايضا ينتقض قوله انه صدر فقط بالضرورة ايضا
مذهبه ان تشخص العقل و وجوده بناء عليه فنقول ذلك
بط خصوصا اذا لوحظ مع قوله الباري فعل العقل
لان العقل غير الوجود و التشخص وايضا ما عليه عنده
غير متعين فكيف صدر عن غير المتعين المتعين وان
قيل انه متعين بذاته يتسع دائرة المناقشة والحاصل
انه لا يمكن له اثبات الواجب مع الممكن بهذا التقدير
فلا بد له نفي الباري تعالى ونفي الممكن ثم انه قال العقل و النفس
والطبع شيء واحد بالذات ومتعدد بالعرض والاعتبار
يلزم عليه ان يعد الطبع ايضا من الجواهر كما انه عد النفس
منها او يخرج ايضا كما اخرج الطبع عنها في القسمة ثم ما
قال في صدور الهيولى عن العقل من ان العقل لما صدر
وصار متشخصا بناء عليه صدرت عنه الهيولى فصارت
متشخصة بناء عليها اعني العقل فصدرت بهذا
الجعل الصورة اللازمة لها وسائر الاعراض فصار العقل
باعتبار الهيولى عنه عقلا وباعتبار صدور النفس
الصورة نفسا وباعتبار الاعراض طبعا فنقول قد عرفت
ما فيه من المفاسد وايضا لو صدرتا الهيولى والصورة معا يلزم التكثر

بان الانواع انحصر الجواهر
في الالف من المذكورة بناكن منه

في عليتهما وان صدرت الهيولى اولا ثم الصورة يلزم
تقدم الشيء على نفسه كما مر لان الهيولى قابل فلا يمكن وجود
القابل بدون المقبول في شيء من الاعتبارات وهذا
البحث يلزم في العقل ايضا بالنسبة الى قبول الوجود
وايضا تشخص الهيولى فرع تشخص فاعلها وكذا تشخص
العقل فرع تشخص علته وهذا القائل لا يمكن له القول
بتشخص فاعل العقل وايضا لا بد ان يكون بين الهيولى
والصورة تلازم لانهما شيئان موجودان بل جوهران
لا يكون احدهما بدون الاخر وعلة التلازم بين امرين خارج
عنهما لا التلازم اعني كون الهيولى ملزومة والصورة
لازمها لانه ح يجب ان يكون الملزوم علة موجدة
للازم والهيولى ليست علة موجدة للصورة بالبداهة
بل ان كان يكون علة قابلة فلا يصح ان يقال يجعل الهيولى
يجعل الصورة لانه يجعل الملزوم يجعل اللازم والسبب
في هذا التطويل اظهار ان الهيولى لم يكن تشخصها
من العقل بل لا بد ان يكون تشخصه بشيء اخر كما هو عند
جميع وهذا لا يستقر على قول واحد فقط قد يقول بالاحوال
وانها لا موجودة ولا معدومة وقد يقول انها موجودة
بالعرض وقد يقول بالاشتراك اللفظي وقد يقول لا اشتراك
لان الوجود ليس الا هذا المعنى البديهي ح ليس له معنى
اخر لعدم صحة نحو من المعاني هناك وقد يقول
بسلب الصفات عن الواجب وقد يقول ليس هناك
سلب وقد يقول ان المهية مجعولة وقد يقول ان
الوجود من الفاعل وقد يقول ان الواجبات الوجود ستة العقل والنفس

[margin: اراد بسلطة في الايجاد]

[margin: التامل]

والطبع

والطبع والهيولى والصورة الجسمية والجسم وقد يقول
ان هذه وجودها من الغير الى غير ذلك من الاقوال الركيكة
الواهية ولم يعلم ان هذه الاقوال على تقدير صحتها لا
يستقيم بطور احد من يقول بالاخرة والاولى ثم قال و
هي مستغنية عن الصورة في المهية والوجود والتشخص
لان مهيتها ووجودها وتشخصها من فاعلها بلا اشتراك
الصورة الجسمية وفاعلها لا يحتاج في جعلها او وجودها
الى مشاركة الصورة التي لا يمكن ان يجعلها الفاعل الاعني
الهيولى فيها ولا وجودها غير ذلك وحاصل هذه مع ما
ذكر من التلازم ان الهيولى لا يمكن ان يكون بدون الصورة
لانها قابلة ومقتضية لها بذاتها وما كان قابلا ومقتضيا
لامر بذاته لا يمكن ان يكون بدونه والصورة ايضا لا يمكن
ان يكون بدون الهيولى لاحتياجها اليها في المهية والوجود
والتشخص فالهيولى محتاجة الى الصورة لحصول فصلها
الذي هو التقبل ومستغنية عنها في المهية والوجود
والتشخص والصورة محتاجة اليها في الثلثة ولا استغناء
لها عنها بوجه وفيه ان المهية هي ما يقع في جواب ما هو
وليست مهية الهيولى الا الجوهر القابل للصورة وصدورها
عن العلة فرع وجود الصورة ولا يجوز ان يصدر الهيولى
ثم الصورة ولا ان يصدرا معا كما سبق ويرد عليه ايضا
ان العقل والنفس والهيولى والصورة لما توقف وجود
كل واحد منها على وجود الاخر ان العقل جوهر فاعل الهيولى
والنفس جوهر فاعل الصورة والطبع فاعل الاعراض
والهيولى جوهر قابل للصورة والصورة حالة في الهيولى فيتوقف وجود

[margin: اي في حصول مهيتها]

كل على الاخر منها لا يجوز صدور كل واحد منها عن الاخر
بل لا بد ان يكون فاعل الجميع امرا خارجا عنها فيرجع القول
الى ما قلناه سابقا ثم ان جماعة يقولون ان الصورة
شريكة لعلة الهيولى بقوله الهيولى مستغنية عن
الصورة في المهية والوجود والتشخص لان هذه الثلثة
لها من فاعلها بلا مشاركة الصورة الى اخر ما ذكروا وفيه
ان الهيولى لا يمكن ان يكون علة للصورة كما ذكره ولا
ان يكون واسطة في الصدور فتعين ان الواسطة
هي الصورة كما اليه ذهب المعلم الاول ووجهه ان
الهيولى قابل من كل وجه لانه يقبل الوجود والصورة
من العلة فهي من جميع الجهات قابلة وقابل شيء ولم
لا يكون فاعلا ولا واسطة وقد سبق بطلان ما ذكر
من صدور الهيولى متشخصة من العقل فتعين ان
الصادر اولا هي الصورة ثم الهيولى بواسطتها وايضا
لا شك ان المهية والوجود والتشخص كل واحدة منها
غير الاخر فان كان وجود الصورة ومهيتها وتشخصها
من الهيولى يلزم ان يكون الهيولى علة فاعلية للصورة
وايضا يكون هذه الثلثة للصورة من الهيولى
وللهيولى من العقل وللعقل من مبدأ فيلزم التكثر
في مبدا العقل وهو محال بالضرورة وسيجيء هذه كلها
في محالها انشاء الله تعالى ثم ان المقدار لا يمكن بلا جسم لعرضيته
واحتياجه الى ما يربطه في القوام والوجود
والتشخص ولا يكون موضوعه الا الجسم وكذا الجسم ايضا
لا يكون بدون المقدار كما لا يخفى   في بيان اختلاف

الصورة النوعية
الصورة النوعية في الاجسام اختلف اكابر العلماء
اختلافا عظيما في هذا فقال المتاخرون ان اختلاف
الصور في الافلاك مستند الى اختلاف الهيولى فان
هيولى كل فلك مختلفة بالنوع مع هيولى الفلك
الاخر وكذا النجوم كلها وهيولى العناصر واحدة فلهم
في ذلك الانقلابات الواقعة في العناصر فقال الكندي
ومتابعوه ان الفلك لما كان مستديرا فلا بد ان يستدير
على شيء ثابت في حشوه فيحصل بتلك الحركة له التسخين
فيحصل ما يقرب منه الى النار وما يبعد منه يبقى
ساكنا فينتهي على الكثافة والتبرد حتى يصير ارضا وما
يلي النار منه الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من
الارض وقلة الحرارة والبرودة والتكثف توجب الترطيب
فان اليبوسة اما في الحرارة واما في البرودة ولكن الرطب
الذي يلي الارض هو ابرد وما يلي النار هو احر واعترض
عليه الشيخ بان ذلك غير مستقيم لانه يقتضي ان لا
يكون الجسم اولا احدى الصورة النوعية غير الجسمية
ويكتسب سائر الصور بالحركة والسكون وقال والحق
ان الجسم لا يتكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية
التي هي الابعاد ثم قال والاشبه ان يكون الامر على ان
اخر وان يكون هذه المادة التي يحدث بالشركة يفيض
اليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام
واما عن عدة منحصرة في اربع حصل عن كل واحد
منها ما يهيئها بصورة جسم بسيط فاذن استعدت
لقبول الصورة عن واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد

فتسخين ما

وان يكون هناك سبب يوجب الفناء من الاسباب
الخفية علينا وفيه ان الجرم لا يكون علة لجرم ولا العقول
بالاشتراك والتغاير لان مقتضى كل ذات واحدة
لا تختلف عنها والاعتراف بجواز كون العلة خفية
اعترافا بالعجز ولا نظر لنا اليه ولا بد على اصله ان يكون العقول
اربعة وعشرون ولا تنقضي عنه وقيل ان فيض الباري
وصل الكامل لا ان بعضه اقرب الى الفلك وبعضه
ابعد فصار ما يكون اقرب الطف مما هو ابعد كالكرة
الخشبية اذا القيت في النار فان النار باخذ اولا اخارجها
واطرافها ثم دواخلها وفيه ان نسبة العلة الى جميع اجزاء
المعلول على السوية وليس له بالنسبة اليها قرب وبعد
وداخل وخارج ولما كانت هذه الاقاويل مبنية على
اصول غير مسلمة وهي كون الجهات الاعتبارية المحضة
معتبرة وكون العقول عشرة والافلاك تسعة والهيولى
في الافلاك مختلفة بالنوع ووجود الانواع المنحصرة في
الفرد والوجود الذهني وعدم تنوع الجسم في حد ذاته
وان النوع علة لنوع اخر وان الصورة النوعية فاعلة
ومقتضية شيئا ومانع اخر وكون الكلي غير موجود في
الخارج صار واحيرا انا في هذا وبعض من لم يعتقد
اكثر هذه الاصول عدل عن هذا وقال بعد بناء اساس
الجديد ببيان جوهرية الصورة بالدليل ان اختلاف
البسائط بعضها مع بعض واختلافها مع المركبات
واختلاف المركبات بعضها مع بعض واختلافها
مع البسائط ازيد من الاختلاف الذي يكون بين اجزاء شخص جسم بسيط كحلول

الاعراض

الاعراض فيها وان كانت البسائط والمركبات بجهة
من الجهات اجزاء الجسم واحد ويختلف بالاعراض ايضا
لكن اختلافها لا يكون بالاعراض فقط بل ازيد من الاختلاف
الذي يكون بالاعراض فقط كما نشاهد بالحواس وذلك
هو الاختلاف الثاني الذي يكون بالصور الجوهرية
والاختلاف بالاعراض يكون بسببه كما سيجيء والجسم
باختلاف الصور يكون انواعا مختلفة لا باختلاف
الاعراض واختلاف الصور يكون باختلاف قابلية
الجسم واختلاف القابلية باختلاف اجزائه وامكنته
بما هو مكمم اذ المكمم من حيث هو مكمم له اجزاء وامكنة
ليس ولا واحد منها هو الاخر في الواقع وتلك الغيرية ولا اختلاف
يكون للمكمم من حيث هو مكمم بالذات لا بعروض امور
اخرى وحلولها فيه سواء كانت تلك الامور صورا
او اعراضا لان عروض تلك الامور وحلولها فيه موقوف
على اختلاف قابليته لها فانه ما لم يكن قابلا لها لم يكن
معروضا وموضوعا لها بالضرورة وهو من حيث هو
جسم ليس بمختلف حتى كان منشاء للاختلاف والغيرية
فمنشاء اختلاف الصور وغيريتها اختلاف قابلية
الجسم واختلاف قابليته يكون بسبب اختلافه بالاجزاء
والامكنة من حيث هو مكمم اذ المكمم لا يمكن لا يمكن ان
يتصور بدون الاجزاء والامكنة وان لم يكن الاجزاء
والامكنة فيه منفصلة بالفعل وبالصور يكون منفصلة
فان الكثرة من خواص الكم والغيرية والاختلاف من
لوازمها فالجسم من حيث انه مكمم كثير ويختلف بالاجزاء

والامكنة بالذات واختلافه بالاجزاء والامكنة من
تلك الحيثية سبب لاختلاف قابليته وباختلاف
قابليته يختلف الصور والاعراض بالجملة الكم كثير
بذاته اي منشاء الكثرة ما يعرض له وما يعرض له
الكم له بالذات فهو كثير بالاجزاء والامكنة بالذات
فالجسم الطبيعي لانه متكمم بالذات كثير بالاجزاء والامكنة
المتخالفة في الوضع بالذات وتلك الكثرة والاختلاف
منشاء لاختلاف قابليته واختلاف قابليته منشاء
لاختلاف الصور عن واهبها فلا علة لاختلاف الصور
في البسائط والمركبات غير اختلاف الجسم بالاجزاء
والامكنة من حيث هو متكمم بالذات وان كانت الصور
والاعراض السابقة في انقلاب العناصر بعضها ببعض
وفي تكوين المركبات عن بسائطها دخيلة في تعيين
المادة وفي تعيين قابليتها للصور اللاحقة لكنها
من المعدات والمعد لا يمكن اجتماعها مع المعد له
في مادة وموضوع واحد بل الجسم ما لم يتعرى عن الصور
والاعراض السابقة مطلقا لم يلتبس بالصورة اللاحقة
وما يلتبس بها ويتخصص يستحيل ان يكون موضوعا
لعرض من الاعراض لا الكم الذي هو لازم للجسم ولا
مدخل في كونه مادة للصورة بل كان دخيلا في اختلاف
قابليته كما علمت انتهى كلامه اقول الهيولى نوع من
انواع الجوهر فصلها القبول للصورة وذلك بالنظر
الى ذاتها على نهج واحد لا اختلاف فيه اصلا لا بالشدة
والضعف ولا بوجه من الوجوه وبهذا بطل تعدد الهيولى في الافلاك ايضا

وحاصله

وحاصله ان الهيولى اذا فصله القبول للصورة ثم بعدها
الاعراض والاحوال لا يختلف مقتضاها مطلقا لا في الافلاك
ولا في العناصر فح لا يمكن ان يوجد اختلاف الصورة باختلاف
قابلية الجسم والحال ان يكون قبول الجسم بالهيولى التي
هي قابلة بذاتها وغير مختلف مقتضاها وانما يتحقق الاختلاف خلاف م
في القابلية بحسب الحركة فقط ولا مدخل للكم في لانه عرض
يكون للجسم حامله بواسطة الهيولى وهو لازم للاجسام
ويكون في جميع الاجسام على نسبة واحدة ولا يمكن ان
يكون ذلك منشاء لاختلاف القابلية فانه لو كان الكم
سببا لاختلاف القابلية لزم ان يكون في كل موضع من
مواضع الاجسام متصورا بصورة نوعية غير ما كان
في موضع آخر منها هف ثم قوله اختلاف القابلية
باختلاف اجزائه وامكنته بما هو متكمم اي الكم سبب لاختلاف
القابلية فيه ان الكم سبب لحصول الطول والعرض
والعمق وليس للجسم الذي له كم بعض اجزائه غير الاخرى
بالحقيقة حتى اذا نظرنا في الجسم الكلي الذي هو متكمم
يكون ذلك سببا لاختلاف القابلية الذي هو
سبب لاختلاف الصور النوعية الجوهرية لان
جميع مواضع الجسم له حقيقة واحدة لان
هيولاه واحدة وصورته الجسمية واحدة وكذا
الكم واحد فلم صار في ذلك الموضع منه نارا وذلك
هواء وكذا الماء والارض وايضا لو كان الخصوصية
الموضع دخل في ذلك يلزم ان ينقلب الماء الى موضع
الهواء هواء وليس كذلك وايضا ليس في الكم اجزاء بالفعل كما هو قابل

والاجزاء التقديرية الفرضية كيف يكون سببا لهذا
وايضا هذه المواضع الثابتة للمكمم بمواضعه كلها
حقيقة واحدة كما ذكرنا والحقيقة الواحدة لابد
لها من مخرج يخرجها الى الحقايق المختلفة بالتهيؤ
والاستعداد ولا يمكن ان يكون الكم سببا لذلك
لاشتراك جميع الاجسام في ذلك وايضا الكم عرض
حال في الجسم وهو لا يكون علة لوجود الجوهر فان قلت
الحركة ايضا عرض قلت الحركة تستعد المادة لفيضان
الصورة من واهبها كما هو المشهور بين الجمهور
الحكماء ولا يتمشى ذلك من الكم لانه لو بقي جسم بلا حركة
الى ابد الاباد لا يقع التغير والانقلاب فيه بالضرورة
نبطل قوله اذ المكمم من حيث هو مكمم له اجزاء وامكنة
اي مواضع ليس ولا واحد منها هو الاخرى في الوضع
فان تلك الاجزاء والامكنة ليست له بالفعل ممتازة
وانما يكون امتيازها باشارتنا ولو سلم فلا نسلم ان
اختلاف المواضع يمكن ان يكون سببا للاختلاف
فان العضو الذي له ذراع يكون له مواضع الاختلاف
بهذا المعنى مع ان جميع مواضعه حقيقة واحدة الصورة
لا اختلاف فيها بوجه من الوجوه وكرات
الاربعة والسموات مكممة بالضرورة فما السبب
في اختلاف صورها ومع هذا كرة الارض من
المركز الى سطحها فراسخ له كم ومواضع فلم لم
يتصور بالصور المختلفة وكذا الثلثة الاخيرة
والافلاك وبهذا القائل وقع ههنا في ورطة اشد من الورطات

السابقة

السابقة واللاحقة لا يمكن له الخروج عنها بوجه من
الوجوه واما بناء على الاصول الحقة فنقول على محاذات
ما قاله بعض المحققين ان جسم الكل هو نوع من انواع
الجوهر فبالنظر الى وجوده بانه نوع تم تحرك ووجد ذاته تم ص
هناك صور مختلفة بالقرب والبعد من المحيط
والمركز والسماء بقي على حالها بناء على عدم كونه
تحت الزمان وبهذا ثبت ان ما كان من الاجسام
تحت الحركة على قسمين فاما ان يكون تحت الزمان
اولا وبالاول يحدث فيه الاختلاف دون الثاني
وبهذا ظهر ان للفلك حقيقة واحدة افرز عن
العناصر بصورة نوعية واحدة فجميع الافلاك مصور
بصورة نوعية واحدة سمي باعتبار كل كوكب فلكا خاصا صًا
والحاصل ان جسم الكل لما كان في نفسه نوعا تم حركته
النفس فظهر له مركز ومحيط فاستدار بالحركة لعدم موضع
خارج عنه حتى يتحول منه او اليه فدار على نفسه
ولا شك ان المحيط اسرع في الحركة من الحافظ حتى ينتهي
الى المركز نحو الى المركز ابطاء فلهذا صورت بصورة
مختلفة من الكثيف والاكثف واللطيف والالطف
حتى الى الافلاك ثم ما وراء الافلاك الطف منها وهي الحجب
التي اخبر عنها الصادقون من الانبياء والحكماء وبهذا
يمكن حمل كلام الكندي ان قال بنوعية الجسم في نفسه
وبهذا اقتصرنا ههنا خوفا للاطناب في
بيان اقسام التقدم والتاخر واثبات العلل والمع
ورد ما قاله المتكلم من ان علة الحاجة الامكان علة للاحتياج وكذا التكثر والا جزا،

ولجزئيات والجهات والاعتبارات الراجعة الى كثرة
الذات لا الى غيره وانما قلنا لا بالنسبة الى غيره لانه يمكن
تكثر الجهات بالنسبة الى الغير مع وحدة الذات كالنقطة
المركزية التي يخرج منها الى المحيط خطوط فانها باعتبار
انها مبادئ لهذه الخطوط متكثرة مع عدم خروج ذاتها
عن الوحدة الصرفة ولما وجدنا التكثر في الممكنات
حكمنا احتياجها فلابد ان ينتهي الى ذات لم يكن محتاجة
وذلك الغير هو الخالق ثم لما كان واحدا حقيقيا لم
يصدر عنه الكثير ثم صدر عنه العقل الذي هو الواحد
بالذات المبسوط وهو الصادر الاول كما اليه ذهب
المعلم الاول وذكره في كتاب اثولوجيا رامنها ما قال
في باب النوادر ربما نعني بالعقل العالم كله اذ كله عقل
ومنه جميع العقول وفيه العقول باسره وليس هذا
قسما من اقسام الجوهر بل هذا هو الذي ما نقسم العقل
الى الجوهر والعرض ولا يمكن ان يكون العقل الذي هو
قسم من اقسام الجوهر هو الصادر لان الجوهر جنس له و
وهو نوع الجوهر والانواع التي تحت جنس واحد لا يمكن
ان يكون كل واحد منها بدون الاخر كما مر ولان كل واحد
من العقل والنفس والهيولى والصورة لا يتم وجود
كل واحد منها بدون الاخر والعلة لابد ان يكون تام
الوجود قبل المع بل هو الوسايط كما اشرنا اليه و
والتقدم على اقسام خمسة لانه اما ان يكون المتقدم
هو الوجود الحقيقي الذي هو الذات للباري تعالى اولا
والاول هو التقدم بالخلق والثاني يكون تقدم موجود على اخر كالوسايط

وهو على

وهو على اقسام اما بالذات وبالعرض والاول اما ان يكون
احدهما علة الاخر اولا والاول هو التقدم بالعلية والثاني
اما ان يجتمع المتقدم والمتأخر اولا والثاني هو التقدم
بالزمان والاول اما ان يكون احدهما محتاج الى الاخر
بوجه اولا والاول هو التقدم بالطبع كتقدم الواحد على
الاثنين والثاني بالرتبة وهذه على اقسام لا بحث لها ت
الحكيم كالتقدم بالشرف والفضيلة وغيرهما والتأخر بالذات
بازاء تقدم بالذات ولكل قسم من اقسام التقدم والتأخر
معية الا الاول والثاني لانه لا شئ مع الوجود البحت في
الايجاد ولا يجوز توارد العلتين المستقلين على معلول واحد
ثم اعلم ان العلل والمعلولات كالباري والعقل والنفس
والطبع وغير مترتبة في الملاحظة لا بالوجود وبيان ذلك
ان العالم لابد له من مبدء لا يمكن اثباته الا بالبرهان الان
لا اللم كما سبق ودليل الان ههنا قياسين يفيد اليقين
وبعد البيان في ذلك لابد من الجزم في ان سلسلة الممكنات
لابد ان ينتهي ولا يذهب الى غير النهاية واما بيان وجود
العقل فاظهر من ان يخفى فان الادراك فضل له فهو علامة
له واما النفس فلانها هي الفاعلة في البدن فانا نرى في الابدان
وفي الحيوان وغيرها فعلا والفعل يدل على الفاعل ولان الحركات
يدل على المحركات فلابد ان ينتهي الى الموجود ولا يمكن ان يكون
النفس حالة في البدن والبدن حاملها وذلك على وجوه احسنها
ما ذكره المعلم الاول في الميمر الثاني من كتاب اثولوجيا
وهو ان الشئ المحمول انما هو اثر من اثار الحامل مثل اللون
والشكل فانهما اثر الجرم الحامل لهما والاثار لا يفارق حاملها الا بفساد

وليس تبل م

حواملها ثم قال وليست النفس مثل الصورة في الهيولى
وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى الا تبعا وليست
النفس في البدن كذلك بل هي مفارقة للبدن بغير فساد
والهيولى ايضا تقبل الصورة والنفس هي ذلك ان النفس
التي تجعل الصورة في الهيولى هي التي تجسم في الهيولى فان
كانت النفس هي التي تصور الهيولى وهي التي تجسمها فلا نجد
انها ليست في البدن كالصورة في الهيولى لان العلة لا تكون
في المعلول كالشيء المحمول فيه الا كانت العلة اثر المعلول وهذا
قبيح جدا لان المعلول هو الاثر والعلة هي المؤثرة والعلة
في المعلول كالفاعل المؤثر والمعلول في العلة كالمفعول المتأثر
انتهى وبهذا تبين تجرد النفس بلا ريب والعقل علة
لها فلابد من تجردها ايضا لانه ليس بجسم ولا هيولى
ولا صورة ولا نفسا لانه لا يعتبر فيه الهيولى والصورة
ولا قبول الصورة ولا الفعل في البدن كما ظهر من التقسيم
وليس هو خالق الاشياء لكونه زوجا تركيبيا والخالق بري
عنه وليس هو الصادر الاول بل العقل الصادر الاول غير هذا
ثم اعلم انا نرى في الموجودات حفظ التركيب في بعضها والنمو
في بعض اخر والحس والحركة في اخر ثم الادراك في الاخر وهو
الانسان ونرى ايضا من مرتبة الجمادية الى اخر المراتب
هذه الاحوال فنحكم ان العقل قد كان في جميع المراتب
يظهر بعض اثاره حتى ظهر جميعها في الانسان الى
الكامل من افراده وهذا هو الذي سماه بعض بالحركة
في الجوهر وابطله بعض لغفلتنا انه الحركة المصطلح
ولم يعلم ان ذا ليس هذا والبيانات المعلم في مواضع من كتاب اثولوجيا

[illegible]

وبهذا ظهر

نسيم نحـ

وبهذا ظهر ان العقل كل الاشياء وفيه جميع الاشياء
وهو كل الاشياء بالفعل وليست الاشياء هي العقل بالفعل
بل بالقوة وانما يظهر في كل موجود اثر من اثاره الى ان اجتمع
جميعها في اخر سلسلة الموجودات الذي هو الانسان
واليه اشار مظهر العجائب علي ابن ابي طالب ع
وفيك انطوى العالم الاكبر فبطل بهذا ما قاله المتأخرون
من ان الصادر الاول هو العقل الذي هو قسم من اقسام
الجوهر وهذا العقل مجموعة يكون فيها ومنها جميع الاشياء
والعقل الذي هو قسم للعرض من غير هذا وبهذا يظهر علم الله
واليه اشار ابو جعفر ع حيث قال عقل الكل علمه ونفس
الكل حياته والطبيعة قلبه والاجسام لوحه وينبغي
ان تعلم انه اشتهر فيما بين الحكماء ان العلل على اربعة اقسام
مادية وصورية وفاعلية وغائية ولابد في الماديات
من هذه الاربع اجمع واستشكلوا في المجردات فقيل منها
ثلثة لان الفاعل والغاية واحد وقيل انها صورة فقط
وفيها نظر لانه لابد في المجرد من جنس وفصل وفاعل وغاية
وصورة ومهية والحق ما ذكرناه سابقا ولما لم يفهم ذلك
بعض عدل عن المشهور وقال في تقسيم العلل قد قلنا ان
الموجود البديهي الذي هو موضوع ذلك العلم محتاج مط
ولابد للمحتاج في ان يتحقق من المحتاج اليه والمحتاج اليه
اما ان يكون محمولا على المحتاج بحمل هو هو او لا الاول
هو علة القوام والثاني اما ان يجب وجود المحتاج
به ام لا الاول هو علة الكون والثاني اما ان يكون مرتبة
المحتاج مجعولة موجودة منه او له الاول هو الفاعل والثاني هو الغاية

اولست انحسب انك جرم صغير ١٢

ويظهر بظهر نحـ

نقل هذه الرواية الشيخ في الكشكول ١٢

علمت تمام ٢

انتهى فنقول ان الصادر الاول له مهية ووجود
وجنس وفصل وامكان وتشخص ووجوب وكذا في
النفس والطبع والهيولى والصورة والجسم وفيه
هيولى وصورة جسمية ونوعية وكذا في الاعراض
والاولون من الحكماء قالوا بمثل ما قلناه والمتاخرون
اطالوا الكلام ههنا ونقل كلامهم يجر الى التطويل وقالوا
الشيء ما لم يجب لم يوجد ويظهر من قولهم الشيء ما لم يوجد
لم يجب ان الممكن عندهم محفوف بوجوبين وجوب
سابق ووجوب لاحق وقالوا ايضا الشيء ما لم يتخصص
لم يوجد وبالعكس ثم قالوا ان الوجوب من الفاعل يعني
ان الفاعل موجب بالكسر يعني ان الفاعل يوجب وجود الممكن
حتى قال بعضهم ان الفاعل موجب ورده بعضهم ولما
راى بعضهم ذلك ولم يفهم معناه قال ان الفاعل غير موجب
لان حدوث العالم ينفي الايجاب بل العلم بالاصلح هو الموجب
وهذا العلم هو عين الذات فذاته موجب بهذا العلم
فهو موجب بالايجاب الخاص وقيل لا ايجاب اصلا
لانه تعالى مختار وليس افعاله كافعال الطبايع ولما كان
تصحيح هذه في غاية الصعوبة قال بعض ان الايجاب
انما هو من جهة القابل لا من جهة الفاعل وعلل ذلك علا
بما ينبئ ثبوته اشياء غير مستقيم وهي كون الممكن
الخاص قابلا للوجود فقط بالنظر الى ذاته ونفي
وجود الواجب وخروجه عن المقسم وان الوجود
عارض للمهية وغير ذلك مما ذكرناه سابقا وقد عرفت
فساد هذه كلها فنقول الايجاب من جهة القابل معناه ان المهية

مثلا

مثلا الممكن وجب وجودها لما صارت موجودة
يعني لما صارت وجودها حاضرة وربما وجبها الفاعل
الوجود فالامكان والوجوب كانا قبل الوجود وكذا
في الماديات بالنسبة الى الصورة والاول باطل لان
هل البسيطة مقدمة على المركبة بالضرورة وكذا
الثاني لان وجود الهيولى موقوف على وجود الصورة
للتلازم وهذا صحيح عند المتاخرين لقولهم بالوجود
الذهني واما على مذهب ذلك القائل فليس بصحيح
ذلك لا يقال لاهل البرهان وكذا القول بالمادة
والصورة والحاصل ان الوجوب من جانب القابل
سواء منه من جانب الفاعل بالمعنى الذي فهمه والحق
ان الفاعل الاول موجب بالكسر لا موجب بالفتح
يعني انه يوجب الغير ويجعله واجبا ولا يجب عليه
امر بالضرورة واذا بطل ايجاب القابل فقط علة
الكون التي اخترعها والعجب انه قال علة الكون هي
المادة والصورة المادة بالذات والصورة بالعرض
وعلة القوام هي الجنس بالذات والفصل ومنشاء
هذا الغلط هو قوله بجعل الماهية بالذات والوجود
بالعرض والمادة بالذات والصورة بالعرض وقد
عرفت بطلان هذه جميعا وايضا لا بد ان يكون
هذه الاربع في كل مهية فح نقول علة القوام وعلة
الكون لا يتصور في المجردات والا يلزم التكثر في ذات
العلة الاولى وايضا الموضوع في هذا العلم ليس هو
الموجود بالمعنى الذي قصده اي الموجود بما هو شيء وما قال في اول الرسالة

منه
فانه ينفي الوجود الذهني وذلك خلاف تحقيقه ومكر
على المتاخرين وليس منه

من ان هذا راى الحكماء بقوله ولذا قالوا الموضوع
لهذا العلم هو الوجود لكن لا بما هو موجود بل بما هو شيء
افتراء عليهم وقد عرفت عدم استقامة ذلك ايضا
وايضا انما تم قواعده في العلل انما يستقيم اذا كانت
المادة موجبة في الماديات والمهية في المجردات كما
صرح به في الفصل السابق ايضا وفي هذا الفصل مرارا
وذلك وقع في عنقه حيث انه ابطل رغبة ايجاب
القابل فقال لا بد ان يكون الايجاب من جهة القابل
وفيه ما عرفت وايضا قوام الشيء ما لم يجب لم يوجد
كيف يستقيم على قاعدته من نفي الوجود الذهني مع
ان الوجوب والامكان وغيرهما من الاحوال انما يكون
بعد الوجود وكذا قولهما لم يتشخص لم يوجد وايضا بقوله
ان المادة تستعد فيجب لها ان يكون على احوال انما
يقول فيما ليس له مادة وكيف يجب وجوده بدون ايجاب
من الفاعل مع انهم اتفقوا على ان المبدعات يوجد
لا من شيء وايضا لا يخفى ان الضرورة انما يكون بعد
الوجود فالمهية قبل الوجود كيف يجب وجودها حتى
توجد فكيف يمكن بلا اعتبار الوجود الذهني ان يقال
امكن فوجب فوجد وبعبارة اخرى الامكان والوجوب
السابق على الوجود كيف يستقيم على القول بعدمه
مع ان هل البسيطة مقدم على المركبة وايضا
الوجوب الذي هو كيفية النسبة كيف يكون بين
الماهية والوجود والحال ان النسبة لا بد ان يكون
بين شيئين وفي الوجود والمهية ليس كذلك فان المهية
عدم قبل الوجود والوجود حال عنده وليس موجود بالذات وقد عرفت

عدم كونه موجودا بالعرض ايضا وايضا الجنس كيف
يتعين ويصير صورة فقط كما صرح في فصل الجنس
والفصل وليت شعري انه كيف يقول هذه الاقوال
مع هذه التناقض والتشويش ثم حصر العلل بقوله لا بد
احتياج الشيء بالذات اما في المهية او في الوجوب او الوجود
والمحتاج اليه في المهية يسمى علة القوام وفي الوجوب
او الوجود والمحتاج اليه في المهية وفيه ان العقل
وسائر المجردات شيء بالضرورة واجزاء هذه فيها
غير ممكن بوجه على مذهبه ويجري هذه في الجسم لان
علة الكون لا معنى لها فيه كما عرفت وبهذا بطل اقواله
في هذا الفصل جميعا ثم ان قوله فالعلة بالذات على
اربعة اقسام علة القوام وبين لها الصورة ايضا
لان الشيء هو ما هو باطل لان علة القوام للشيء انما
هو بعد الوجود والوجود اذا كان من الفاعل يكون علة
القوام بعده وح كيف يقال ان المهية والمادة موجبة
وكذا قوله وعلة وهي المادة لان المادة يكون مادة بعد
الوجود فقبل الوجود لا يكون موجبة للصورة ولا امر بعد
الوجود لا يتم ذلك لان الصور من لوازمه ذاتا وبينهما
تلازم ولا يمكن ان يكون المادة موجودة بدون الصورة
حتى توجبها وكذا المهية في المجرد بالنسبة الى الوجود والعقول
وايضا الكون هو الوجود وكيف يراد به الوجوب والحال
انه بعد الوجود ولا يكون قبل الوجود حتى يقتضيه المهية
وايضا قد ابطل المهية الاولوية الذاتية وكيف قوله في
الضرورة الذاتية ويظهر من اساس نفي المبدا الاول لان المهية اذا وجبت

بسبب علة الكون ودو الوجود ولذا كان منها الوجود
بسبب فاعلا ولذا كان ذو الاجل ليس غايه

بنفسها فلا احتياج لها الى العلة وايض هذا ينافي
ما سبق من ان المهية والوجود كليهما من العلة وقد
علمت بطلان هذا ايض بما سبق وكذا قوله وعلة
الوجود وهي الفاعل والغاية فان الفاعل اذا كان
علة الوجود فاي شيء هو علة المهية هل الجنس
والفصل او غيرهما والحال انهما علة فبطل كون
الجنس والفصل علة المهية فلا علة ح للمهية وهذا
ايض تناقض في القول لقوله ان المهية بعد وجودها
يظهر الجنس والفصل فانه يظهر فيها جهتان جهة
القوة وجهة الفعلية كما عرفت ثم قال وعلة قوام
كل شيء هي فعلة القوام هي الجنس والفصل الجنس
بالذات والفصل بالعرض وفيه ان الجنس والفصل
اما حقيقتان موجودتان بالذات اولا فعلى الاول
يكونان علة بالذات وبالثاني اما الجنس موجود
ومقوم بالعرض والفصل وكلاهما غير جائز لان
الموجود بالعرض الذي ليس له حقيقة لا يكون
علة لحصول شيء بالضرورة وايض علة القوام
هو علة الحصول وليس الحصول الا الوجود فرجع علة
القوام الى علة الوجود وايض لا فرق ح بين الجنس
والفصل والمادة والصورة الا بالاعتبار كما يقول
المتاخرون وهو باطل عنده فرجع القول الى ما قاله
الحكماء من ان العلة اربعة هي المادة والصورة و
والفاعل والغاية وبناء على هذا يشكل و يجعلان
الجنس والفصل في المجرد ثم قال اذا الفصل يكون مقوما للنوع وعلة

بل التي يقال عليه في جواب ما هو ومهيته بما هو وليس هذا الا للجنس والفصل ح

لقوامه اذا كان الشيء الداخل في مفهومه ان لم يكن حقيقة
الجنس واحتمل ان يكون غيره لم يكن الفصل علة لقوام النوع
بل ليس بفصل له لا بالذات ولا بالعرض كالناطق مثلا يكون
فصلا للانسان اذا كان الشيء الداخل في مفهومه هو
حقيقة الحيوان فانه ان لم يكن حقيقة الحيوان او
احتمل ان يكون غيرها لم يكن الناطق فصلا للانسان
لا بالذات ولا بالعرض وحاصله كما عرفت ان الفصل
لا حقيقة له الا بالعرض فالنوع هو الحيوان مع وصف
النطق وهذه الصفة ليست جزء من حقيقة الا
بالعرض فالنوع والجنس والفصل ذات واحدة يتحقق
هذه الثلثة بالاعتبارات الثلثة كما سبق تحقيقه وفيه
انه بعد ابطال الوجود الخارجي لان كل جهة يعتبر
فيه لا بد ان يكون من الجهات الموجودة وهي حقيقة
من الحقايق وايضا قد سبق ان النطق ليس صفة
الحيوان فان الحيوان هو الجوهر القابل للابعاد وليس
بذي نطق بل النطق انما هو صفة للعقل كما نص به
الحكماء وايض لا معنى لقوله اذا كان الشيء الداخل آه
لان الدخول انما يكون له معنى اذا كان جزءا وهو
لا يقول به لعدم استقامة على مذهبه والشيء
لا يدخل في حقيقة نفسه ومجال البحث ههنا
متسع ولا يحتاج الى الاظهار بازيد من هذا وكذا قوله
ومهية النوع يكون بالجنس هي ما هي لان النوع والجنس
واحد عنده فالجنس يقوم ذاته بالذات وقد عرفت
بطلانه وكذا قوله الاتي الفصل يعدل الجنس في جواب ما هو لان الناطق

الذهن لا يستقيم ذلك ح

وبهذا بطل قول من قال ان الفصل ... علة لقوام النوع وعلة للقوام
بالعرض وباعتبار الجنس فانه لا معنى لقوام الفصل بالعرض
ولا شيء ... ذلك التقوم باعتبار الجنس لان
... النوع ... [illegible]
... [illegible] ح

ليس الا الحيوان مع وصف النطق فان الناطق ذات
ثبت له النطق فان لم يجز ذلك لم يجز ان يقع في جواب
ما الانسان الحيوان ايضا فان الحيوان ليس بانسان الا
مع النطق فيلزم ان يكون الانسان حقيقتين لا
حقيقة واحدة والحاصل ان هذه الاقاويل دعاوى
لكنا نقول والحد التام يقابل باعتبار الجنس كما لا يخفى
ونسب ذلك الى الحكماء من غير ان يفهم مرادهم ونقلوا
من القدماء من المنطقيين انهم لم يفرقوا بين الذاتي
والمقول في جواب ما هو لان الذاتي عندهم هو جزء المهية
لا غير والجزء اما جنس واما فصل ولم يميزوا بين الجنس
والفصل كما حكى الشيخ عنهم فلم يبق فرق بين الذاتي والجنس
ولما كان الجنس مقولا في جواب ما هو حسبوا ان
المقول في جواب ما هو الجنس بسبب ايهام العكس وميز
بعضهم بان جعل الذاتي الاعم هو المقول في جواب ما هو
واخرج الفصول عن كونها في جواب ما هو والقائل لم يفهم
شيئا من اقوال القدماء والمتاخرين ولم يعلم ايضا
ان ذلك لا يستقيم على مذهبه والحاصل ان النوع ان
كان ذا اجزاء في الاعيان فهو مركب من جزئين بالذات
والا فهو امر واحد لا اجزاء له اصلا فليس هناك جنس
وفصل بالضرورة واعلم انه يفهم من اقواله ههنا وفي
مباحث الجنس والفصل ان الاصل هو المادة والجنس
كالجوهر والحيوان وسائر الاشياء احوال الا وجود
له حقيقة وان المجرد ليس بشيء ويظهر من مجموع
اصوله نفي الصانع الاول والمعاد فيقتصر ههنا في ذكر اقواله

وترتيبها

وترتيبها فنقول لما ذكرنا اقسام التقدم والتاخر فناسب في
هذا المقام ان يبحث عن حدوث العالم ودفع ما قاله
المنكرون فانه من اعظم الاصول وبيانه ان ما في العالم اي ما
سوى الباري تعالى حادث بالعقل والنقل اما النقل
فلاتفاق ارباب الملل والنحل واما العقل فمن وانه
يحكم بان العالم اي المهية الممكنة ليست بالنظر الى ذاتها
ومعنى هذا الكلام ليس ان ذات المهية الممكنة يقتضي اللبس
والا لم يكن ايسا قط لان ما بالذات لا يزول ولو بالف
علة بل معناه ان المهية الممكنة بالنظر الى ذاتها لا يقتضي
الوجود فالمهية بشرط عدم ملاحظة وجود العلة
غير موجودة سواء لوحظت مع عدم العلة ام لوحظت
من حيث هي هي وفي كلتا الصورتين يكون المهية غير موجودة
اما في صورة عدم ملاحظة وجود العلة مطلقا فمن الوجه
الذي يكون المهية في هذه الصورة لا بشرط والمهية اللا
بشرط مع وجود من الوجه الذي يكون لا بشرط وان لم
يأب عن الوجود وان كانت موجودة وبشرط وجود العلة
لانها مهية من حيث هي هي ولا حكم عليها واما في صورة
ملاحظة عدم العلة فلان العدم في هذه الصورة ضروري
للمهية وملخص الكلام ان المهية بشرط وجود العلة يكون
موجودة وبدون هذا لا يجتمع مع الوجود بمعنى انه في هذه
المرتبة جائزة الوجود ولا يكون متصفة معه وهو ان
ههنا هو المهية من حيث هي ولذا قيل الامر الذي عن الذات
قبل الامر الذي ليس عن الذات ومعناها ما يأتي عن
الذات الذي هو عدم اقتضاء الوجود قبل الامر الذي
لا يأتي عنه كالوجود الذي يأتي عن العلة وهذه القبلية يكون من جهة فهم الامكان

بشرط

بصلاحية كون مغير الامكان
منشاء الفهم من متممات ذات
الممكن بخلاف ح

عن ذات الممكن بدون حيثية تعليله بخلاف الوجود
فانه يفهم مع ملاحظة العلة بصلاحية كون الوجه
الصفتي منشاء الفهم لانه بمنزلة الصفات وكل
يعلمها العقل دخيلا في الصفة بنحو من العلية و
والسببة فيعلمه مقدما بنحو التقدم الذي للعلل
فالمهية المعلولة يجوز ان يوجد بالنظر الى الذات
قبل ان يوجد فالعدم الذاتي فالعدم الذاتي للمهية
مقدم على الوجود بالغير لان ما بالذات مقدم على ما
بالغير كما مر فهي حادثة لا بزمان بمعنى ان ههنا لزم الحدوث
الزماني وهذا ليس بمطلق ههنا بل المقصود اصل الحدوث
وهو لازم وسيظهر لك الحق وبيان ذلك ان العلماء
اختلفوا في ذلك وانشعبوا الى طائفتين طائفة منهم
يقولون ان النظام الجملي هو واجب الوجود فقط
ولا اول له ولا اخر ودائما يكون في الحركة وله حركة لذاته
هذا مذهب الطبيعيين والزنادقة ومثل هذا نقل عن
ذيمقراطيس فانه قال اصل العالم اجسام صغار صلبة
مفروقة في خلاء غير متناه ودائم الحركة ولما كانت دائم
الحركة اتفقت ووجد عالم بالفعل كالسماء والارض وسائر
العناصرات بالبخت والاتفاق غير محتاج الى علة خارج
والمعلم ارسطاطاليس في كتاب سماع الطبيعي كتب
فصلا في بطلان البخت والاتفاق والتفاوت
بين المذهبين انما هو بالقول بالاجزاء الصلبة
وحكى عن جالينوس انه قال في اخر عمره لم يظهر لي
بعد ان العالم حادث ام لا وبعض من اوائل شراح

مطلقا بحيث انه لم يتحقق بين العدم المطلق في زمان من الازمنة [illegible]

كلام

كلام ارسطو ظن ان لا ارسطو ايضا ميل وان رايه
بحال القدم لانه استاده افلاطون الذي راى ان العالم
حادث وهو غير حق صرح المعلم الثاني في الجمع بين
الرايين ما هو الحق في مذهبه في المواضع التي استدلوا
بها على ان اعتقاده القدم وما قال المعلم الاول في كتاب
طوبيقا الذي هو حد لصناعة الجدل وفي التعليم
من ان مسئلة الحدوث والقدم جدلية الطرفين
لا يدل على هذا وما اشتهر اليوم من انه قائل بالحدوث
اكثر من ان يحتاج الى سند وكتاب اثولوجيا الذي
منه في الاكثر مداره الكلام في المبداء الاول وقد
يوقفه عن العقل والنفس ولا يجتمع الكلام في المبدء
الاول مع القدم وزاد واحد من العلماء في اول كتاب
فصلا مضمونه ان احدا من الفلاسفة لم يعمل بالحدوث
بمعنى المعية ولم يقل انه معية بين الواجب وبين
العالم واستند بذلك الى كلام ارسطو في المنطق حيث
قال ان مسئلة العالم جدلية الطرفين وحقيقة
كلام ارسطو ليظهر من قول المعلم الثاني ان النزاع
في القدم الذاتي والحدوث الذاتي كما صرح في الجمع
بين الرايين وقال في الفصوص ايضا المهية المقوم
لها عن ذاتها ان ليست عن غيرها ان يوجد والامر
الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات كالمهية
المعلولة لها ان لا يوجد بالقياس اليها قبل ان يوجد
فهي محدثة لا بزمان لا الحدوث بمعنى ان العدم يتخلل
بين العلة الاولى وبين العالم لا بزمان ولعل هذا العالم
اراد لم يجمع اراء الفلاسفة مع ما نطق به الشرع الشريف ويقول انه هو صدق

والحق ما نقل عن افلاطون ان سقراط حبيبنا والحق
حبيبنا فاذا تخالفا فالحق احق بالاتباع ويظهر من
كلام الحكماء انهم لم يقولوا بحدوث الطبايع فانهم
قالوا ان خروج الربع المسكون انما هو بالقسر وقالوا
ايضا القسر ليس بدائم وقالوا ايضا حيث لا طبع لا قسر
فتعين من هذا ان الانواع المركبة ليست بقديمة
والثاني الحدوث الذي قرروا ان للعالم مبداء
وسلسلة الفواعل الى الذات الموجود الذي لا ويتهي
يحتاج له فاعل وسبب وهذا الحدوث الذي هو
الاستناد الى العلة قرروه على وجهين احدهما
ان يكون للعالم في الخارج معية مع العلة وينتزع
العقل التاخر في المرتبة بمعنى ان نظام الوجود
كان دائما موجودا ولا يكون في الخارج احدهما
مقدما والاخر موخرا واذا لاحظ العقل النظام
يجد هذا النظام مقدما على بعض اخر بمعنى ان يكون
بعضه اولى بالوجود وعلة وان لم يكن تلك
الاولوية الا في الفهم ولم يوجد شيء بعد ما لم يكن
لان كل شيء سوى الحوادث الزمانية يكون دائما
لكن بحيثية خاصة يمكن للعقل فهم العلية
والمعلولية وهذا مذهب ارسطاطاليس
واتباعه كالفارابي والاسكندر وثامسطيوس
وابن سينا واكثر الفلاسفة وثانيهما ان يكون
حادث بمعنى ان يوجد بعد ما لم يكن وتخيل عدم
بين الباري والعالم وحدث العالم بعد ما لم يكن
ويكون الواجب في الاعيان ولم يكن معه شيء موجود وليس له اثر بل كان

الواجب

الواجب البحت موجودا بلا معلول واثر في العين
ويقولون ان هذا العدم السابق كان في زمان موهوم
بل لم يقولوا بوجود الزمان بعد العالم ويقولون ان حدوثهم
مكان العالم في ذلك الزمان وهو الخلاء ويقولون
انه كان فضاء غير متناه موهوم ويكون بين هذا
الفضاء الغير المتناهي اما دليل الفلاسفة على حدوث
العالم بالمعنى الاول هو ان الباري الاول واجب مبداء
جميع الموجودات فالمع الاول للواجب لا يتوقف على
شيء الا على الذات الوحداني الواجب الذي هو تام في
الفاعلية اما كونه حيا واحدا فلانه ليس بمركب من الماهية
والوجود ولا من الجنس والفصل وليس له تركيب اصلا
وهو الواحد البحت البسيط الصرف وليس له صفات
الا الذات البحت وكثرة صفاته بمحض الاسم وليس
باعتباره ايضا فهو شعور محض وارادة محضة
وقدرة محضة وكلها واحدة وهو الذات الاحدية
التي يقع عليه تارة اسم الشعور وتارة اسم الارادة وتارة
اسم القدرة ولا يكون منشاء فهم هذه المعاني والاسماء
في الواقع او في الفهم لان الذات الوحدانية من جميع
الجهات ولا يمكن ان يقبل الكثرة قط لا من جهة واحدة
ولا من الامور المتكثرة للذات فكل امر اعتباري ينتزع
من ذات فلابد ان يكون لذلك الذات مصحح لذلك
الانتزاع لانه لو انتزع بلا مصحح ليصح ان ينتزع
كل شيء من كل شيء لان الخصوصية التي يكون سببا
لهذا الانتزاع لم يكن محتاجا اليها والحال ان كل شيء ينتزع من امر وقد لا ينتزع

من جميع الامور فثبت ان المنتزع لابد ان يكون
في المنتزع منه بوجه فكل كثرة عرضت ذاتا يكون
يكون في ذلك الذات نحو من الكثرة اما في الفهم بطريق
الحمل المنطقي او في العين بطريق الطبيعي والذي في الفهم
ايضا على قسمين اما ان يخل في الفهم كالعقل والبسائط
فانهما يخللان الى الامكان والوجود والعين كالجنس والفصل
للامور المادية اللذين ينتزع باعتبار من الخارج كالمادة
والصورة وبالجملة يكون كل كثرة للذات الوحدانية الى الصرف
البحت البسيط بنسبة واحدة فلا بد ان لا ينتزع عنه
شيء بحسب الواقع او ينتزع عنه كل شيء ولا ينتزع عنه
كل شيء فلا ينتزع عنه شيء بحسب نفس الامر مثاله ان الكثرة
يعرض الكثرة العسكر خصوصية بحسب نفس الامر لا ينتزع العسكر والوحدة زيدا
بحسبها الكثرة عنه بحسب نفس الامر ولم يكن في زيد ايضا فان لم يكن في م
خصوصية ينتزع بحسبها الوحدة يكون نسبة الكثرة
والوحدة الى العسكر وزيد على السواء وليس كذلك بل كل
واحد ينتزع من احدهما ولا يمكن ان ينتزع من الاخر فليس
للواجب من حيث الذات كثرة اعتبارية ايضا بل له
الكثرة الاسمائية فقط والسلوب لا يوجب الكثرة
اصلا كما قال انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض الى غير
ذلك فانه يسلب لا باعتبار رتبة ما المقابل كما في نفي المكي
زيد ليس بحمار باعتبار تمام النوعية بل السلوب يكون م
في الواجب من حيث الذات ولا يمكن موجبا للكثرة
بوجه في الذات الاحدية وهذه الوحدة التي قلنا
انها في الواجب ليس وجوديا اثباتيا بمعنى زائد الوحدة بل الوجود والوحدة في

الواجب

الواجب واحدة لا يكون مغايرة ولمتمايزا اصلا لانه
لو كانا اثنين يصير سببا للكثرة كما ان لزيد وجود
من حيثية الاستناد والارتباط والوحدة باعتبار
امتيازه عن سائر الموجودات بملاحظة جميع اجزائه
دفعة فظهر انه الفرد الكل ممكن زوج تركيبي وما قلنا
ان الكثرة الاعتبارية النفس الامرية يوجب الكثرة
الذاتية فانما هو في المفهومات المحصلة لا في السلوب
والنسب لان في السلوب والنسب يمكن ان ينتزع من
ذات واحدة الى غير النهاية ونقول في النسب زيد في الاقليم
الرابع ويكون للشمس بعد كذا عن سمت راس ذلك البلد
وينسب الى جميع اجزاء العالم بخلاف المفهومات
الغير الاضافية السلبية فانه بحسب حال الخارج ينتزع
عن الموجود الخارجي ولا يخفى سر هذا الكلام عن ارباب
التامل ثم قرروا ان ذات الواجب ليس سوى ذات
الواجب شيء وليس له ارادة وعلم وقدرة زائدة بل
الذات في ذلك الذات البحت ثم قالوا ان ما صدر عن الواجب
شيء وليس له ارادة او لا يتوقف على شيء بين الذات
البحت الواجب لانه لو توقف ذلك الامر على شيء سوى
الذات الواجب فهو اما ممكن او واجب لا جائز
ان يكون واجبا لاستحالة التعدد ولا ان يكون ممكنا
والا لكان معلولا للواجب في مقدمات على الصادر
الاول فذلك الممكن هو الصادر الاول لا فرضناه هف
فالواجب تام في الفاعلية ولا يتخلف اثر العلة
التامة عن الواجب كما قالوا في نفي الاولوية الخارجية وايضا قالوا لو كان الواجب

موجودا ولا يكون شيء موجودا بعد وجود موجود
فهل حصل في حال وجود ذلك الموجود تغير في ذات
الواجب اولا فان لم يحصل تغير في الواجب في حال الوجوب
والحدوث هو الذي كان قبل تلك الحال ولما كان قبل
الحدوث مع عدم العالم جامعا تعين انه لم يكن علة
للعالم فهذه الحال التي هو حال الحدوث وجد العالم
بلا علة وهو مح لان العالم ممكن فلا شيء من الممكن وجد
بلا علة وان حصل تغير في ذاته سواء كان تغيرا حقيقيا
او اعتباريا يلزم ان يكون الواجب محلا للحوادث
وكل ما يكون محلا للحوادث فهو حادث عند من قال
ان العالم وجد بعد ما لم يكن وايضا ذلك في نفسه
مح مع قطع النظر عن الجدل وايضا ذلك التغير يكون
بزوال شيء لانه لا شيء هناك الا الذات فقط وزواله
مح فلا بد ان يكون لحدوث امر وذلك الامر لما كان
في ذات الواجب لانه علة لا يمكن ان يكون قائما
بها العدم جواز التغير في ذات الواجب ولا يمكن ان
يكون واجبا الواجب الوجود لحدوثه وايضا
على هذا التقدير لا يمكن ان يقوم في ذات الواجب
لان الواجب مستغني مط ويلزم تعدد الواجب ايض
فظهر انه لا يمكن ان يكون واجب الوجود ولا شيء
في الخارج بل يكون الواجب والعالم في مرتبة ليس
صرف وايضا لو كان العدم سابقا على العالم لا يخرج
بحسب الخارج عن امرين فانه اما يرفع ذلك العدم
وجود العالم فهذه معية مع الواجب وايضا لا يمكن رفع العدم لان

العالم

العالم اذا وجد كان في الحد اللاحق موجودا والعدم السابق
وان لم يرتفع فلا يجتمع مع الوجود لان كل قضيتين متحدتين
في الموضوع والمحمول وسائر الشروط المعتبرة في التناقض
انما يستقيم اذا كان السلب في حد والوجود في حد اخر فانا لعالم
موجود صادق مع قولنا العالم ليس موجودا وهاتان
القضيتان انما يصدقا اذا كان السلب في الامس والوجود
في اليوم فلذلك العدم والوجود يكون في زمان يكون العدم
في حد والوجود في حد اخر والزمان قبل وجود العالم
غير ممكن ان يكون لانا فرضنا قبل العالم وهذا مح لان
الزمان من العالم ولا يمكن ان يكون زمانا موهوما لان
الموهوم على قسمين فانه اما ان يكون لذلك الموهوم
منشاء انتزاع او لا بل يكون فرضا ووهميا محضا كانياب
الاغوال فذلك الزمان الموهوم ان كان موجودا
يلزم الخلف وان كان موهوما لا يمكن ان يكون موهوما
نفس امريا لانه لا بد للموهوم النفس الامري عن منشاء
انتزاع خارجي وما لم يكن في الخارج شيء الا الذات الوا جب
فالزمان عن الامتداد والامتداد لا يمكن ان ينتزع من
ذات الواجب لان الواجب غير ممتد لا في الخارج ولا في
نفس الامر وايضا قد قرروا انه لا ينتزع عن الواجب بحسب
نفس الامر شيء لانه لا يمكن ان يكون كثرة نفس امرية ولا يمكن
ان ينتزع من العدم المحض لان العدم المحض لا يكون
للاشياء مط وليس ظرفا ولا ينتزع من الليس الصرف
شيء وليس هناك شيء اخر والزمان السابق على العالم محض
التوهم ولم يكن له حد وحد واعتبار واعتبار واما بيان مناقضة المتكلمين

مع الحكماء في الحدوث هي ان بين المتكلم طايفتان كل
واحد منهما بزعمه وجد تقرا عن كلمات الفلاسفة
اما الاشاعرة فقالوا ان ذلك لا يستقيم على اصولنا لانهم
جوزوا الاولوية وقالوا لا يوجد شيء بالوجوب حتى يكون
تخلف المع عن العلة التامة مح بل التخلف جائز وايضا
الصفات زائدة على الذات وممكنة وقديمة والممكن
القديم لا يحتاج الى علة لان الامكان بشرط الحدوث
علة الاحتياج الى العلة لا اصل الامكان وانما التزموا
ذلك لئلا يمكن القدح في صفات الواجب فقالوا لا يمكن
ان يكون واجبا لاستحالة تعدد الواجب واذا كان ممكنا
يكون علته واجبا فلا بد ان يوجد القدرة بلا قدرة
ولو وجد العالم بلا علم وهذا مح وهذا الكلام لا يستقيم
على اصول الفلاسفة ايض لان الفاعل والقابل لا يكونان
واحدا فلا جرم يقولون ان الممكن لا يحتاج الى علة
وبعضهم قال ان الصفات لا عين الذات ولا غيره كما
صرح به النسفي في العقايد وليس هذا بحسب الظاهر
الا مضحكة وقالوا ان للواجب كثرة اعتبارية وقالوا
انه تعم فاعل مختار بمعنى صحة الفعل والترك بمعنى انه
بالنظر الى الذات يصح الفعل والترك لان ذلك اتفاقي
بل لا يقولوا بالوجوب مط لا بالوجوب الطبايعي ولا
بالوجوب الخاص ولا بالوجوب الذي يقوله الحكماء
وتفصيل هذا الكلام ان للايجاب ثلثة معان
الاول الايجاب الطبايعي وهذا مح بالنسبة الى
انه تعم بالاتفاق والدليل في الثاني الايجاب بمعنى لزوم المشية

في الازل بل بعينية المشية والثالث اللزوم بعد الارادة
بان لم يكن الارادة لازمة وهذا مذهب المعتزلة فلا نزاع
الا في لزوم مقدم ان شاء فعل لان الحكماء قالوا لكن شاء
في الازل بالارادة القديمة التي هي عين الذات والمعتزلة
قالوا لكن لم يشاء يعني لم يتعلق الارادة القديمة بحدوثه
في الازل لان المعتزلة ايض بعينية الارادة فهو يقول
بحدوث التعلق بعنوان الضرورة بمعنى ان تعلقت
الارادة في الازل بالحدوث في لا ازل وهذا مستلزم
للنزاع في القدم والحدوث وعند الاشعري واجب الوجود
مختار وكل ما شاء ان يفعل يفعل بلا وجوب ولا لزوم
في مرتبة من المراتب خوفا من انه لو كان في مرتبة
من المراتب وجوب لزم العجز وقال بعض من الفضلاء
في القدرة ايض ليس خلاف بين الحكماء والمتكلمين
بل كلتا الطايفتان يقولون بصحة الفعل والترك
في الذات ووجوبها بعد القدرة الارادة وغفل عن
لزوم مقدم الشرطية في قولنا ان شاء فعل لان الحكيم
يقول بلزوم المقدم الشرطية ولا شيء من اهل الملل
يقول به والمعتزلة يقولون ان الارادة عين الذات
لكن تعلقت الارادة الازلية بايجاد العالم في
اللا ازل ولما وصلت نوبة التعلق ووقته حدث
العالم بالضرورة وهذا ليس عجزا بل العجز هو ان يريد
الواجب وتخلف المراد عن الارادة وهذا كيف
يلزم على الاشعري الذي يقول جرت عادة الله على
ان لا يتخلف شيء عن ارادته وانه تعم اختار هذا العادة وسائر

مرتبة م

فالاول

وسائر العادات بلا مرجح والمعتزلة الذي قال بحدوث
الارادة بالمعنى الذي غير قد طلب مرجحا لعدم تجويزهم
الترجيح بلا مرجح وقال ان المرجح هو العلم بالاصلح الذي
هو الاصلح بحال النظام الجملي ان يوجد في الازل
والمعتزلة يشارك الفلاسفة في كثير من الاصول
وبعض من المعتزلة قال بحدوث الارادة وقال بالشك
في الارادة ولا يعلم انه كتب بنفسه ان محل الحوادث
حادث ولهذا اثبتوا حدوث الاجسام وقالوا
تارة اخرى الواجب محل الارادة الحادثة فيلزمهم حدوث
الواجب هف والاشعري والحكيم لم يقولا بالعلم بالاصلح
وقالا ان هذا موقوف على ان افعال الله تعالى معللة بغرض
وافعاله تعالى ليست معللة بالاغراض لانها لو كانت معللة
بالغرض يلزم استكمال الواجب والمعتزلة يقول افعاله
تعالى معللة بغرض والا يلزم العبث في فعله والعبث
قبيح ولزوم الاستكمال غير صحيح لجواز ان يرجع الغرض
الى العباد لا اليه تعالى حتى يلزم الاستكمال والفلاسفة
والاشعرية يقولان ان قولهم انه يلزم العبث ان اراد به
عدم ترتب الاثر عليه لا نم انه تعالى يفعل العبث بهذا المعنى
وان اراد ان النفع ليس بمنظور للفاعل اعم من ان يكون
نفعا او لا يكون فلا نم ان ذلك قبيح وايض هذا الكلام
الذي في ان فلانا قبيح وفلانا حسنا لا يجعله الفلسفي حجة
تامة حتى يقوم برهان على وقوعه او نفيه وما قال
المعتزلي من عدم الاستكمال غلط لان كل ما هو غاية لفعل
الله تعالى وترتب على فعله لا بد ان يكون مطلوبا بالذات له تعالى لانه لو لم يكن مطلوبا

لذاته

لذاته يلزم ان يكون علة الترجيح منتهى الى ما هو مطلوب
لذاته ولا يجوز ان يكون مطلوبا بالذات له تعالى بل لو كان مطلوبا
يكون من جهة نفع الغير ولا يمكن ان يشاء هذا النفع للغير
للغير من الوجه الذي نفع للغير لذاته بل من الوجه الذي
هو خير وبنفعه وهذا بعينه معنى التعلق بغرض فالغرض
ما لم ينته الى ذات الفاعل لم يكن مطلوبا بالكل الى
يمكن نفع ان يكون والحال ان في هذا الوقت لم يكن موجود
يمكن ان ينتفع بالعالم ويكون العالم ينفعه ولا يمكن ان
يكون الايجاد من جهة نفع بعضهم لبعض لانه لو لم يكن
ذلك الايجاد لم يكن هذا النفع فلا يصير هذا سبب ضرورة
الايجاد وهذا بين فاول الايجاد لا يكون الا بغيض فالمعتزلة
يقول كل افعال معلل بغرض غلط لان بعض الافعال ليس
معللا بغرض وهذا السلب الجزئي نقيض للايجاب الكلي المعتزلة
ولا يمكن ان يقال ما قاله بعضهم من ان العالم ليس بعالم بالوجود
الازلي لانه احدث في الازل وسابقه العدم ثم ان
كان الواجب علة له تامة لكن الممكن هو الذي يكتنفه نحو وجوده
ونحو الوجود الذي كان ممكنا للعالم لا يكون الا هذا الوجود
لا الازلي ووجود الازلي محال له وقال هذا الكلام واحد
من العلماء وفي الحقيقة هذا الكلام الغزالي قاله في جواب
الخيام حين قال الخيام في جواب طلب مرجحات مناطق
الافلاك لعل هذا من مقتضيات النظام الجملي قال الغزالي
لعل حدوث العالم ايض من مقتضيات النظام الجملي
وقال هذا من جهة ان قبل طلب مرجحات مناطق الافلاك
كان سابقا الكلام في القدم والحدوث ونسب ذلك القائل في ذلك الى نفسه

وهذا الطريق لا يناسب كلام الحكماء لان في هذا الوقت
بصدد اثبات قدرة الواجب لانه يمكن ان يقال اذا لم يكن
العالم قابلا للوجود الازلي وحادثا وجميع هذا الحدوث
مع ايجاب الواجب لا الايجاب الطبايعي ومع عدم الشعور
مطلقا جاز تخلف العالم عنه بسبب عدم القابلية
والامكان ولا يمكن لهم اثبات القدرة حتى لا يثبت الايجاب
ولا يمكن ان يقال هذا على سبيل المنع على الحكيم ويمكن ان
لا يكون المانع اعتقادا على الاحتمال لكن لما لم يكن الدليل
سادا لهذا الاحتمال يكفي المنع لان غرض المانع من هذا
المنع النقض على المقدمة التي يقولها الحكيم اعني التخلف
عن الموجب التام وهذا النقض انما يصح اذا جمع
مع اعتقاد المتكلم يعني يمكن بناء القدرة عليه ولا يمكن
بناء اثبات القدرة على مثل هذا الاحتمال وهذا الرجل
يقول انا اثبت القدرة بطريق اخر وهو من سبيل اجماع
المليين وهذا الكلام ليس بمستقيم لان النبوة لا يثبت
الا بعد اثبات ان الواجب فاعل مختار لو كان موجبا يصح لأنه ص
ان يقال يمكن ان يكون اظهار المعجزة على يد الكاذب في هذا
لا مدفع له وايضا على طريق الايجاب يمكن ان يقبل المواد
الصور باستعداد تام فيمكن لو علم شخص كيفية جعل المواد
مستعدا للشيء يظهر منه الافعال الغريبة ويجب الفاعل
الموجب ان يعطي المادة على حد استعدادها صورة
وما يقال اذا ظهر النبي معجزة يحكم العقل انه صادق فيمكن
اثبات الواجب من كلامه غلط لان هذه المسئلة موضع
النزاع بل يجوز اظهار المعجزة في يد الكاذب فلا يكون لزوم الصدق

للمعجزة

للمعجزة بديهيا والغرض من هذا الكلام الطويل ان المتكلمين
ارتاضوا سنين كثيرة ووضعوا اصولا ووضعوا كل
اصل في موضعه وبنوا حدوث العالم موافقا لاصولهم
واثبتوا الواجب وصفاته وسائر المسائل الدينية
ثم ظهر جماعة وحرفوا بعض تلك الاصول وجوزوا
اعم من الجسماني وبدليل الحركة والسكون اثبتوا حدوث جملة
العالم المادية والمجردة ولم يقدروا اجراء حكم الخاص
على تقدير الصحة على العالم ثم استندوا الى الشرع
والزموا الدور على انفسهم ثم بعض اخر تقدم تقدم
واقر على الجميع اصول الفلاسفة وخلط بين الكلام
والفلسفة ولم يبق غرض واحد منهما وان كل اصل
وضعه المتكلمين السابقين وكل اصل ما نقضه وعكس
ترتيب الاصول بعد التصديق بتمام اصول الفلاسفة
ثم قال العالم حادث في متن الواقع ونسب المتكلمين الى
قلة العقل والفهم ولم يعلم ان هذا الاصول اذا بطل واحد
منها مع انه لا يمكن ابطاله يلزم القبح والمفسدة لا
يمكن تصديقه ثم جاء طائفة اخرى وحرفوا الاصول في
وغيروا والعجب انه لم يبق في البين متكلم ولا حكيم بل يقول كل طائفة
ما تخيل وتوهم حتى صار الامر الى زماننا الذي لم يبق من العلم
الا تصحيح الكتب وترقيم الحواشي وحل العبارات المشكلة
والالفاظ الوحشية الغريبة فانظروا ايها الطالبون
انكم اي علم ادركتم وباي شيء تضيعوا اوقاتكم ثم اعلم ان للفلاسفة
طريق خاص في اثبات النبوة بناء على اصولهم وقواعدهم
لا على طريق المتكلمين وما قلنا فانه لو لم يكن الاختيار في الواجب لم يمكن اثبات

النبوة يكون على اسلوب المتكلمين وهم يقولون ان
اثبات النبوة يكون باظهار الخارق للعادة المقرون
بالتحدي و لا يكون اظهار المعجزة في يد الكاذب لانها
وهو قبيح ان ذلك لا يصح على اصولهم بل يبنون الفرق
بين السحر والاعجاز ومعنى المنامات والالهامات
ومقامات الانبياء والاولياء بالتفصيل ويثبتون
فضيلة النبي على سائر الخلق قال المعلم الاول لم يطلع شرع
بنيه لم يكن له في الحكمة نصيب والابداع عند الفلاسفة
هو الوجود بعد ما لم يكن في طباع ذاته ان يكون موجودا
وهذا هو الحدوث الذاتي وان حدث في زمان كالحوادث
يسمونه بالخلق وبعضهم كالمعلم الاول والثاني سمى المبدعات
بعالم الامر والغيب والخلوقات بالشهادة وبعض اخر المبدعات
بالجبروت والخلائق بالملكوت اذا عرفت فقد عرفت ما في
بطلانه لان فهم هذه الاقاويل والاطلاع ببطلانها متلازمان
اذا كان هناك ادنى مسكة من العقل فنقول الحق ان
حدوث العالم حدوث واقعي خارجي بمعنى انه وجد
بعد ما لم يكن بعدية غير زمانية لا بمعنى ما قاله الحكماء
بما قاله المتشبثون باذيالهم من الحدوث الدهري
وغيره من العبارات و اما قاله ارباب الكلام بل بمعنى
ان الله تعالى هو الوجود الحقيقي وغيره غير الوجود وغير
الوجود ليس الا العدم الذي يقال له الماهية باعتبار الجعل
فاوجد الله تعالى العالم من الليس الصرف الى الايس والباري
موجود بالذات وغيره موجود بالعرض فلم يخرج من
العدمية الاولى في ذاته فتقدم الواجب على العالم هو التقدم الخارجي في

على العالم

سبق
على العالم سبق ذاتي والعالم لما لم يكن ثم وجد يكون
العالم مسبوقا بالعرض يفهم ذلك من تقدم العلة عليه فان في
مرتبة ذات العلة لم يكن المعلول بل عدمه فتقدم المعلول انما
يكون في مرتبة ذات العلة فتقدمه عليه انما يفهم بتبعية
تقدم العلة عليه والمعلول باق على عدميته التي له في ذاته
وموجود بالعرض كالعرض بالنسبة الى الموضوع كما
لا ان هذا الموجودية بالعرض لا ينافي الموجودية
بالذات باعتبار اخر فالواجب موجود بالذات والممكن
موجود بالعرض باعتبار ان وجود الممكن منه والجوهر
منه موجود بالذات والعرض والعرض باعتبار ان وجوده
انما هو بالربطية والعرض ايضا موجود بالذات بالنظر الى
الموجودات التي يكون اضعف وجودا منه كالاثار
والاحوال بخلاف المعلول انما هو بالنظر الى ذات العلة ذو موجودية
منها بالعرض فانه موجود بالربط وعلته موجود بالذات
فالمعلول معدوم بالنظر الى ذاته وموجود بالعلة وما بالذات
مقدم على ما بالغير ولا يخرج العلة الشيء عن مقتضى ذاته
لا بنحو من الانحاء مثلا ان الصباغ يصبغ القماش ولا يخرجه
عن القماشية وحقيقته بل يخرجه عن نحو وجود
الى اخر مع بقائه عما هو عليه في مرتبة الذات فظهر
ان الممكن في حد ذاته ليس وايس فانه الليس على قسمين
ليس ذاتي فهو رفع الشيء وليس وصفي وهو رفع حال من
احواله كما ان الوجود كك فانه ايضا على قسمين وجود
ذاتي فهو الوجود البحت وجود بحت و هو حال
من الاحوال فتبين ان العالم ليس في مرتبة الذات وايس
بالعلة الربط ذات الجهة نظر فهنا للتقدم قسم اخر غير الاقسام

المشهورة فان تقدم الموجود على اخر ينقسم الى الذاتي
والدهري والزماني وبالطبع وبغيرها وتقدم الوجود
على العدم غير هذه الاقسام وسميناه بالتقدم الواقعي
الخارجي ويمكن حمل كلام المعلم الثاني ايضا على هذا
حتى يصير موافقا لراى القدماء فتامل وكن من الشاكرين
ثم لا اعلم انه كيف حال بعض المتشبثين باذيال الفلاسفة
الذي قال بجزئية الوجوب للممكن بالنظر الى ذاته
وجوز بل اوجب وجود قدماء كثيرة واجبة الوجود
مع ان الحكماء انكروا النصارى باثباتهم الاقانيم
الثلثة وقال الله تعالى في ردهم لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة وانتهوا عنه واقصدوا اخيرا
لكرد المجوس لقولهم بالمبدائين الالهيين والمتكلمون
انكروا الفلاسفة بقولهم الذاتي للعالم واللزوم
وعدم التخلف بان المتكلمين لما عارضوا الفلاسفة
في كل اصولهم ولم يخرجوا عن العهدة استنبطوا اساسا
واهية اضطرارا مثل ثبوت المعدومات والترجيح
بلا مرجح بل المرجوح والحدوث الزماني الوهمي وتخلف
المعلول عن العلة وامثالها وبطلان هذه ضروري
للسفهاء والمجانين والصبيان في هذه العصر قال
بعض متكلمنا في برهان جواز التخلف بل وجوبه
انه لو امتنع تخلف المعلول لزم احد المحالات لان الفعل
الاختياري للعبد على هذا التقدير اما غير متناه في
جانب المبدا بمعنى ان كل فعل اختياري له يتوقف
على فعل اختياري له الى غير النهاية واما متناه والاول
ظاهر البطلان وعلى الثاني فعله الاختياري الاول اما صادر عنه بدون

علة تامة

علة تامة او بعلة تامة والاول ظاهر البطلان وعلى الثاني
اما ان يكون شي من اجزاء العلة التامة صادرا عن العبد
اولا وعلى الاول ما صدر عن العبد من الاجزاء اما اختياري
له او اضطراري والاول يستلزم خلاف الفرض والثالث
والثاني يستلزمان شبهة الجبر بمعنى عدم استحقاق
العقاب في اللائمة ولا الثواب في المحمدة وبطلانه بلغ الى
حتى ان الاطفال يعلمون ذلك ويلزمون من اساء فنقول
ان الافعال في اول النظر على قسمين جسماني ونفساني وبالنظر
الثاني ليست الارادة وسائر ما يصدر عن النفس بخلاف
الافعال والافعال النفسانية ليست بفعل ولا يكون مناطا
للتكليف فنختار من الفعل الاول الاختياري حركة البدن
ونقول ان علتها هي الارادة الجازمة النفسانية فاذا حدثت
تلك الارادة الجازمة يصير باعثا للحركة البدنية في الخارج
ويخرج حركة الجوارح الى الخارج من جهة تحصيل المطلوب
وعند وجود الارادة الجازمة لا يجوز تخلف حركة الجوارح
عنها وليس هذه الوجوب في اللزوم منافيا للاختيار فلا يكون
منافيا لترتب المدح والذم والثواب والعقاب والسؤال
والترديد بعد حصول الارادة الجازمة غير معقول ولا يلزم
خلاف الفرض ايضا لان فرضنا الاول من الافعال انه الحركة
البدنية ويترتب المدح والذم عليها وفائدة التكليف
والامر والنهي من جهة تحصيل اسباب هذه الحركة الى الخارج
والنهي عن الحركة المخالفة ولما كان هذا العالم عالم الاسباب
فبدون حصول الاسباب للفعل لا يتصور الفعل فتحصيل
الاسباب لازم ومع حصول الاسباب لا يجوز التخلف وكل عاقل يعلم الفرق بين

الامور صم

العقل الاختياري وغيره اذا التفت الى نفسه كمن له الحركة وحجب
على نفسه بواسطة عرض الى جانب العلو والساقط الى
العلو وجميع الاعمال الشرعية انما ينوط بهذا كان الاستماع
اختياري للعبد والسماع غير اختياري ولهذا امر الشارع
باستماع القران ووعد بالثواب ونهى عن استماع صوت
الات اللهو واعطاه الوعيد بالعقاب لا السماع الذي
هو غير اختياري له ومقدمات هذا الجواب ظاهرة لمن
تتبع كتب الحكمة والكلام وتداول قول قدماء المجوس و
قد قال ان حكماء الفارس قالوا باصلين اعني النور والظلمة
ايزدان واهرمن وفي الحقيقة هذا الكلام ليس مخصوصا
لهم لان كل الحكماء قائل به لكن لما سموا هذين الاصلين باسمين
احدهما يزدان والاخر اهرمن او النور والظلمة ظن
من هذين الاسمين انهم قالوا باصلين ويمكن ان يكون
جهالهم بمرور الايام اعتقدوهما موجودان واجبا الوجود
ووقعوا في الكفر والزندقة ومع هذا قالوا النور الذي
هو يزدان عالم وقادر وخير وكل عالم وخير وقادر يكون
هو شعشعة نوره وضيائه وكل جاهل وعاجز يكون
هو الظلمة والجن والاهرمن وحقيقة هذا الكلام هو
ان في نفس الامر ان يكون لهما سبب احدهما الوجود المطلق
والثاني العدم المطلق الا انه لا سبب للوجود المطلق لان ذلك
السبب اما ان يكون موجودا او معدوما لا يمكن ان يكون
عدميا لان العدم لا يصير سببا قط ولا يمكن ان يكون وجوديا
لانه يلزم الدور لان الطبيعة المرسلة للوجود لا يصير علة
مرسلة للوجود ولا يصير الفرد الموجود ايضا علة للطبيعة المرسلة للموجود لما

لان علة

ان علة طبيعة الانسان لا يمكن ان يكون طبيعة
الانسان ولا الفرد اما ان الطبيعة لا يكون لانها متحد
الوجود مع الفرد والعلة مقدمة على المعلول واما ان الفرد
لا يكون لان الفرد لو كان علة الطبيعة المطلقة لتقدم
على الطبيعة المطلقة والحال انها متحدة الوجود مع الفرد
وهذا الكلام بناؤه على وجود الطبيعة وكذلك العدم
المطلق لا يكون له علة لان العدم لا يكون ولا الوجود
لانا فرضنا العدم المطلق وفي هذا المقام الوجود والموجود
بمعنى واحد في المعنى فظهر اصلان بلا سبب العدم المحض
الذي يقولون له الاهرمن والوجود المطلق الذي حقيقته
عين الذات يقولون له يزدان والضياء الذي يكون سببا
لوجود العالم وايضا يقولون سلسلة الموجودات بالغير
واجب ان ينتهي الى الوجود بالذات وكذا العدميات ينزل
السلسلة في العدم بمحض الاعتبار والمقابلة ووجه
نسبة الشر الى العدم انه لا يكون الشر الا العدم كما اتى
وكل شيء يضر الاشياء ويخرج الاشياء عن الوجود ويلقي
من درجة الفعلية الى درجة القوة كالحية والعقرب
يقولون انه الاهرمن لان فعلها اظهار ما بالقوة وازالة
الفعلية وابو نصر ترخان الفارابي قال في كتاب مبادي
الموجودات ان الحشرات المؤذية خوادم العناصر لان
غرضها من الاسمام ليس الغذاء بل محض الايذاء حتى
يقتل الحيوان ويجعله غذاء للعناصر ومعلوم ان
بالقوة معنى عدميا وبالفعل وجودي وما كان اعتقاد
اهل الفارس هو لان في الواقع شخص واحد مانع فيهم البطلان واللاشيئية

وهذه المهيات ضياء ذلك النحض الواحد باختلاف
المراتب سوى الحقيقة الوجودية التي هي برئ عن القوة
القوة لان الواجب برئ عن القوة والعدم ومحض
النور والفعلية وباقي الامور من وجه بالقوة ومن
وجه بالفعل والمهية والامكان في هذه المراتب بعيدة
عن حقيقة الوجود وكل شئ سوى الوجود مركب عندهم
من افراد المعنيين في العرفم وكل مركب في وجه تركيبي
يعني الفعلية والقوة كما قال زرادشت الازرباجاني
الذي ظنه المجوس انه نبي في كتاب بالفارسية كيتي
بنياد يكي هست وبنها د دواين العالم بالذات واحد
لانه موجود واحد وبالنسبة الى الشئ الذي وقع الالتباس
منه اثنان احدهما ضياء حقيقة الواجب الذي
يكون الفعلية منه وثانيهما مقارنة الاهرمن الذي
يكون العدم والقوة منه وكلامهم قريب من كلام العارفين
وقالوا ايض يصدر الشر عن الاهرمن والخير من يزدان
لعدم جواز استناد الشر الى اليزدان وقالوا بمبدائين
احدهما فاعل الشر والاخر فاعل الخير واجاب عنهم المعلم الاول
بان الشر ايض مستند الى اليزدان لان الشر القليل لاجل
الخير الكثير جائز وقال ابن سينا في بعض اقواله ان الشر
ليس في القضاء الالهي الا في قدره وهو جائز فنقول
ليس الواجب مصدر الشراصلا ولا يصدر شئ عن غيره
ايض بل لا شر في العالم فان ما يظن انه شر انما هو بالنسبة
وليس في الواقع شرا اصلا ووجهه ان الناظر في الاشياء في
بادي الراي يجد شرا ثم اذا نظر بنظر دقيق يجد شرية قليلا ثم اذا النظر

بنظر

بنظر ادق يجد انه لا شر اصلا فانه بعد النظر الى سلسلة
الموجودات والاسباب في العلل والغايات يجزم انه
لا شر في العالم بحذافيره بل يجد ان ما كان يظنه شرا
كان خيرا والعجب انه يمكن تاويل كلام حكماء المجوس بحيث
يلبس لباس الحال ان علمائهم لا يفهمون ذلك من كلام
قدمائهم والحكماء من الاسلام النوه الى الكفر والزندقة
فصل قد عرفت من الفصول السابقة
ان البادي الاول ذات الوجود وان الاشياء كلها انما
صدر عنه بالترتيب الذي ذكرناه لان النوع لا يمكن ان يكون
علة للنوع كما مر فح بطل ما قيل ان الاشياء لما كانت بذاتها
اصولا وفروعا والاول والفرع لا يمكن ان يكونا معا بالذات
في المهية والوجود يصدر عن فاعلها بترتيب يكون
ممكنا وضروريا بالنظر الى ذواتها لان الممكن لا يصير ضروريا
بالنظر الى ذاتها فان الصدور بعنوان الاصلية والفرعية
بالترتيب المذكور انما هو بالنظر الى انه هو الصالح
لحال النظام الجملي لا ان يصدر بترتيب يكون ممكنا
وضروريا بالنظر الى ذواتها لان الممكن لا يصير ضروريا
الا بالغير وهذا ايض بناؤه على زعمه من صيرورة
الممكن واجب الوجود وضروري الكون بالنظر الى ذاته
لان الامكان الذاتي ينافي الوجوب الذاتي وقد عرفت
بطلان الجعل بالطريق الذي هو قائل به لان المهية لا
العقل لا يصير ضروريا حتى يوجد لان هل البسيط
مقدم ثم قوله لان فاعلها وخالقها يقتضي ويوجب
اولا وبذاته شيئا وبتوسطه شيئا اخر لان ما يقتضي ويوجب امرا بذاته

انما يصير تاما وكاملا بذلك الامر بالضرورة وهو في نفسه بدون
ذلك الامر كان ناقصا وخالق الاشياء وجاعلها لم يكن في نفسه
ناقصا حتى يصير بما يقتضي ويوجب ذاته تاما وكاملا
بل كل تام وكل كامل يكون منه وبه تاما وكاملا وهو
في ذاته فوق التمام وله نسبة واحدة الى جميع الاشياء
وللاشياء باختلاف في ذواتها ومراتبها نسب مختلفة
اليه وفيه ان قوله يقتضي ويوجب ينادي ان الايجاب
والاقتضاء يوجبان استكمال الذات الكامل بالغير المحتاج
الى الاستكمال وهو غير صحيح لان ذات الباري عز وجل
يوجب الممكن ويجعله واجبا من غير ان يكون هذا واجبا
عليه تعالى ويكون الذات مقتضيا له وهذا القائل فهم
ان الايجاب بمعنى كون الايجاد واجبا عليه ويقتضيه
كافعال الطبايع وليس كذلك لانه مختار يوجب الاشياء
ما يريد ويفعل ما يشاء ولا يلزم من ذلك الاستكمال
ولا يحتاج الى نسبة الضرورة الى الممكن ثم قال في
الحاشية الباري تعالى لا يستلزم بذاته شيئا بل انه
من الاشياء ولا يجب عليه
بذاته فعل شيء وتركه فيكون محتاجا في فعله ولا يمتنع
عليه بذاته فعل شيء فيكون عاجزا بل الوجوب والامكان
والامتناع يكون بالذات التي بالقياس الى وجوده في
نفسه او بحال ما لا له في فعله اياه وان كان فبالعرض
وبالمجاز فان الشيء ان كان واجبا وضروريا ان يكون
في نفسه او بحال ما بذاته او بغيره يجعله ويوجده
الباري عز شانه البتة بمقتضى جوده وان كان ممكنا
التركيب ولكنه لا يمكن في نفسه او بحال ما بذاته او بغيره فلا لزم بفعله او بتركه ولم
يفعله

يفعله ما لم يجب ويرجح وجوده بمقتضى جوده وان امتنع
وجوده في نفسه او بحال ما بذاته او بغيره لم يفعله البتة
بمقتضى علمه وهذا معنى قدرته المطلقة واختياره
المطلق فالقادر المطلق والمختار المطلق هو الذي لا يضطر
بذاته في فعله ولا يحتاج فيه بما سواه ولا يعجز فيه بذاته
فيه ابحاث الاول انه يفهم من قوله لا يستلزم بذاته شيئا
من الاشياء ولا يجب الخ ظاهر انه تعالى يستلزم بغيره شيئا من
الاشياء ويجب عليه بغيره فعل شيء وهو غلط بالضرورة وكذا
قوله ولا يمكن عليه بذاته يشعر بانه يمكن بغيره وايضا
الامكان لا يتعدى بعلى وايضا التمكن في الفعل والترك
لا يستلزم الاحتياج لان الامكان هنالك بمعنى القدرة كالذي
يقدر عليها وهذا هو المعنى القدرة الكاملة والايجاد بمقتضى
الجود والحاصل ان هذا القول انما نشاء من نسبة الوجوب
والضرورة الى الممكن بذاته وليس كذلك ثم قال المعلول الاول
يجب ان لا يكون عن شيء لا ذاته ولا فعله لان ما يكون عن شيء
ذاته او فعله لم يكن ذلك الشيء فعله بالضرورة فان ذاته او فعله
يكون موقوفا على وجود ذلك الشيء بالذات فكيف يمكن ان
يكون ذلك الشيء فعله فهو اما متقدم عليه او يكون معه
بالذات ولا يمكن ان يكون معه بالذات اذ الفاعل ابدا
ليس بكثير ولا ذو اجزاء مطلقا كما علمت فيكون متقدما عليه
بالذات فذلك الشيء هو المعلول الاول لا هذا وقد فرض انه
هذا فالمعلول الاول يجب ان لا يكون ذاته وفعله عن شيء
وما لا يكون ذاته وفعله عن شيء هو العقل فالمعلول
الاول هو العقل اقول هذا الدليل صحيح الا ان هذا العقل ليس العقل

الذى هو قسيم للنفس والطبع ومأخذ هذا القول هو كلام
ارباب العصمة ع رواه فى كتاب الكلينى ره عبّر الصادر
الاول بالماء كما عبّر بالماء والعقل واللوح والنور ثم قال
اذ النفس والطبع وان كان ذاتهما لا عن شيء ولكن فعلهما
عن شيء لان فعل النفس لا يكون عن مادة وفيها
وفعل الطبع يكون اولا عن موضوع وفيه والهيولى ايض
وان كان ذاتها لا عن شيء لكن ليس لها فعل بالض ولا يمكن
ان يكون فاعله لا بالذات ولا بالعرض لانها قابلة بذواتها
وما كان قابلا بذاته يستحيل ان يكون فاعلا لمقبوله لا
بالذات ولا بالعرض لان مقبوله يكون مجعولا عن جاعله
بجعله من الجهة التى يكون جاعلا له بعينها كما علمت فالقابل
بذاته لو كان فاعلا لمقبوله بالذات او بالعرض لكان
فاعلا لنفسه بالذات والشيء لم يكن فاعلا لنفسه بالض
لا بالذات ولا بالعرض فالهيولى الاولى ليست بفاعلة مط
والمع الاول يجب ان يكون فاعلا لما دونه بالذات فهى
ايض لا يمكن صدورها اولا فما كان ذاته وفعله لا عن
شيء يكون منحصرا فى العقل فهو اول المخلوقات والموجودات
اقول كما ان النفس والطبع والهيولى لا يمكن ان يكون
الصادر الاول كك العقل الذى هو قسيمها لا يمكن ان
يكون هو الصادر الاول بل هذا العقل والنفس وغيرهما
فى مرتبة واحدة تحت جنس واحد واحد انواع جنس
لا يمكن ان يكون علة لآخر ولا ان يتقدم على الآخر لان الذاتى
غير مقول بالتشكيك وايض قد سبق ان العقل على
زعمه فاعل المادة والنفس فاعل ما فى المادة اعنى الصورة والطبع

فاعل

فاعل الاعراض المحتاجة الى المادة والهيولى قابل للصورة
والصورة حالة فى الهيولى وجميعها بمرتبة واحدة
لا يجوز التقدم والتأخر بوجه فى واحد منها لعدم تمامه
بدون الفصل وفصله لا يكون بدون الآخر والا يلزم
الدور فظهر من هذا ان العقل الذى هو قسيم للنفس
والطبع لا يكون اول الموجودات بل الذى هو اول
الموجودات شيء آخر سماه الحكماء بالعقل كما قال ارسطو
فى كتاب اثولوجيا انما نعنى بالعقل العالم كله وكله عقل
ومنه جميع العقول وفيه العقول باسره وفى لسان
الشرع بالعقل والدرة البيضاء وعند العرفاء بالعقل
والنور المحمدية ثم كتب هاهنا حاشية وهى قوله
اعلم ان العقل لا يقبل العدم بوجه من الوجوه اى ليس بقابل
للعدم مط الا بالنظر الى ذاته ولا الى غيره فانه لان عدمه باى وجه
كان يتوقف على عدم علته وعدم علته مستحيل من جميع
الوجوه فعدمه ايض مح من الوجوه وما يستحيل عدمه من
من جميع الوجوه فهو ليس بقابل للعدم مط لا بالنظر الى
ذاته ولا الى غيره ذاته بل لو لم يتوقف عدمه بوجه من
الوجوه على عدم علته لما يستحيل عدمه ويكون هو قابل
للعدم بذلك الوجه وليس كك لان عدمه باى وجه
كان يكون بعدم علته بالض سواء كان بالنظر الى ذاته
او الى غير ذاته فعدم العقل باى وجه كان موقوف
على المح والموقوف على المح مح فعدم العقل مح من جميع
الوجوه ووجوده ضرورى من جميع الجهات اقول
فيه ان العقل اى الماهية العقلية لكونها ماهية
ممكنة ليس بالنظر الى ذاتها ووجودها ليس وبالنظر الى ذاتها يمكن طريان

العدم علیها وبالنظر الی علتها لایمکن لان علتها دائمیة فذات
العقل واجب الوجود بالنظر الی العلة فبطل ان العقل لا
یقبل العدم بالنظر الی ذاته واستحالة عدم قبوله بالنظر
الی جزئه الذی هو العلة لا انه لا یقبل العدم مط و ذلك
لان عدمه موقوف علی عدم علته وعدم علته مح ولا ای
وان کان العقل غیر قابل للعدم مط بل زمان یکون هو
الباری الاول هف وهذا ایض انما نشا من نسبة
ضرورة الوجود الیه ووجوبه بالنظر الی ذاته وقد عرفت
ان الامکان ینافی الضرورة الذاتیة ثم قال وهو بناء علیه
یکون فاعلا للهیولی بالذات والهیولی لما کانت قابلة للصورة
الجسمیة ومقتضیة وموجبة لها بذاتها کان جاعلها جاعلا
للصورة ایض بجعله ایاها بتلك الجهة التی یکون جاعلا
للهیولی لکن یکون جاعلا للهیولی بالذات وللصورة
بجعلها کان نفسا بالعرض فالعقل نفس بالعرض والنفس
عقل بالذات فهما لیسا بحقیقتین مختلفتین بل
حقیقة واحدة کانت عقلا بالذات ونفسا بالعرض
والاعراض الذاتیة ایض لما کانت لازمة للموضوعات
ومجعولة بجعلها کان فاعلها فاعل الموضوعات من الجهة
التی کان فاعلا لها بعینها لکن یکون فاعلا للموضوعات
اولا وبالذات ولاعراضها واحوالها بجعلها لما کان فاعلا
للموضوعات بالذات کان نفسا بالذات وفاعلا لاعراضها
بجعلها کان طبعا بالعرض فالنفس طبع بالعرض والطبع
نفس بالذات والنفس والطبع لیسا بحقیقتین مختلفتین
بالذات بل تلك الحقیقة التی کانت عقلا بالذات
کانت بعینها نفسا وطبعا بالعرض کانت نفسا اولا وطبعا ثانیا

اذ المادة

اذ المادة ما لم یتصور لم یکن موضوعه والعقل ایضا ما لم
یکن نفسا لم یکن طبعا وتلك الحقیقة لما کانت فاعلة
للهیولی بالذات کانت عقلا بالذات وفاعلة للصورة
والعرض بجعلها کانت نفسا وطبعا بالعرض وبتلك
الجهة التی کان بها فاعلة للهیولی بعینها کانت فاعلة
لهما بالضا اذ القابل والمقبول بالذات ممتنع وجود
کل واحد منهما بدون صاحبه کما علمت وفاعل العقل
ایض بتلك الجهة التی کان فاعلا له بعینها کان فاعلا
للنفس والطبع ایض علی الترتیب الذی قلنا اقول فیه
بعد ما سبق الجانب الاول قوله وهو بناء علیه یکون فاعلا
للهیولی بالذات غیر مستقیم لان فصله انما یحصل
بعد وجود الهیولی وذلك لانه فی مرتبة ذاته ولا فصل
له سواه وبدون الفصل لا یتم وجوده فکیف یمکن ان
یکون مقدما علی الهیولی حتی یکون علة کما هو شان
العلة وایضا ان اراد بقوله بناء علیه ان فاعله علة فهو
لیس بعلة بل العلة انما هو الفاعل وان اراد انه هو
الفاعل باستعانة الفاعل واو الباری فاعل باستعانة
اولا لان فاعلیته علیه فیلزم عدم کونه فاعلا واحتاج الباری
او الاشتراك فی الفعل وهو مح وانما اوردنا ذلك التر دید
لان ذلك القائل غیر مربوط بالعبارة فربما قصد من
لفظ معنی لا یدل ذلك اللفظ علیه فی کلام العرب والعرف
وفیه بعد مجال البحث قوله والهیولی لما کانت قابلة
آه فیه ان الهیولی اذا کانت قابلة وحاملة للصورة
ومقتضیة وموجبة لها لا یکون بدون الصورة وهما فی رتبة واحدة

كما هو دأب المتلازم والاقتضاء فلابد ان يكون في
علتهما التكثر بلا ترتيب وهكذا الى الباري الاول وان
كان بينهما اللزوم والاقتضاء كما زعمه يلزم التقدم
الشيء على نفسه كما لا يخفى فلا يمكن ان يكون الصورة
مجعولة بجعل الهيولى بجهة واحدة لما كان جاعلا
للهيولى لذاته كان بالذات آه غير صحيح لان هذا
الكلام صريح في ان العقل والنفس حقيقة واحدة
بل هو صرح به بقوله وهما ليسا بحقيقتين مختلفتين
بل حقيقة واحدة يكون عقلا بالذات آه فنقول
مال هذا الكلام ان العقل صدر منه الهيولى والصورة
والاعراض اي فعل الهيولى وفعل الصورة وفعل الاعراض
فباعتبار انه صدر عنه الهيولى هو العقل ومن جهة
انه صدر عنه الصورة هو النفس ومن حيثية انه
صدر عنه الاعراض هو الطبع ففي الواقع صدرت
الهيولى والصورة والاعراض من حقيقة واحدة
سماها بكل اعتبار اسما فالحقيقة واحدة والاسامي
مختلفة فوقع اسم العقل بازاء فعل الهيولى واسم النفس
بازاء فعل الصورة واسم الطبع بازاء فعل الاعراض فوقوع
اسم النفس معلول لوقوع اسم العقل والطبع للنفس
فالطبع معلولة للنفس بهذا الاعتبار والنفس
للعقل ثم اما ان يكون الهيولى والصورة والاعراض
ايضا مثل العقل والنفس والطبع حقيقة واحدة
مختلفة بالاسماء اولا فالاول تحكم بالضرورة والثاني يستلزم
صدور الكثير عن الواحد وايضا هذا العقل والنفس والطبع حقيقة واحدة

دون

دون الهيولى والصورة مع ان الكل من الجواهر وحقيقة
الكل هي الجوهر والامتياز بالفصول تحكم بحت وايضا
تسمية فاعل الهيولى بالعقل دون غيره ليس شيء تحكما الا
او اصطلاحا غير مفيد وان لم يكن للعقل والنفس والطبع
فصول مختلفة كالهيولى والصورة يلزم كونها نوعا
واحدا مع انه عدها انواعا ثلثة وثمن المفاسد اكثر
من ان يحصى والعجب انه مع انه قال العقل والنفس والطبع
حقيقة واحدة بالذات ومتعددة بالاعتبار عد العقل
والنفس من الجوهر في التقسيم ولم يظهر منه اثر الطبع الى
ان بز راسه وقد ذكر ذلك مرارا كامثاله من الايراد
ثم هذا القائل بهذه الاصول لم يتفكر قط انه كيف يحصل
منه القول بالمعاد الذي هو اعظم اصول الدين عند
المسلمين فانه اذا كانت الضرورة والوجوب والامكان
وغيره من جانب القابل ولم يكن للباري ان يفعل الا
ما يقتضيه المهية بالامكان الذاتي او الاستعدادي
ولم يكن قادرا على الاشياء كيف ما شاء وكان العقل والنفس
والطبع حقيقة واحدة لا يكون العلم بحصول
الطبع والهيولى والصورة والاعراض حقايق مختلفة
غير العقل والنفس والطبع في الحقيقة والامتيازات
كلها يرجع الى القابل في الافعال والكل لا يمكن بناء
بعدم تجرد اصلا المعاد على طريق المتكلمين فان بعضهم قال بتجرد
النفس واعادة البدن مع الروح الجسمانية بعينهما و
بعض اخر بتجردها واعادتها مع هذا البدن الذي لها
في هذه النشأة بجميع اجزائه او باجزائه الاصلية ولابد

الحكيم كالشيخ وامثاله من عدم معاد الجسد وبقاء النفوس
ممتازة في النشاة الاخرة بالصور العلمية الحاصلة لها
في دار الدنيا في الضروريات فيبقى القول اما بالتناسخ
ان يبقى النفس ممتازة كما يقول ارباب الهند وغيرها
ويمكن له القول بهذا بصعوبة او بفناء النفوس
الجزئية لعدم الامتياز هناك لعدم البدن او تعلقها
بالاجرام الاخر كما ظن البعض والوصول الى نفس الكل
وصيرورة الجميع واحدا ثم قال واذا سمعت هذا و
وعلمته فاسمع واعلم ايضا ان العقل يكون بذاته متقدم ومتقدم
وبفاعليته يكون علة وفاعلا للهيولى بالذات وهو باعتبار
الامكان والوجوب يمتنع ان يكون فاعلا بل ليس ولا واحد
من الممكنات يمكن ان يكون فاعلا الا باعتبار الامكان
والوجوب كانا ذاتيين ام لا بالذات او بالعرض اذ الممكن
من حيث هو ممكن قابل والقابل من حيث هو قابل يستحيل
ان يكون فاعلا لمقبوله ولا لامر اخر ولا يمكن ايضا ان يكون
العقل باعتبار التعقل والادراك فاعلا لامر الا بالعرض
لانه بالذات يكون فاعلا بفاعليته وباعتبار اخر ان قيل له
فاعل يكون بالعرض وبالمجاز لانه من جميع الوجوه ممكن
وقابل الا الوجه الذي يكون له بفاعليته وهو بذلك
الوجه يكون فاعلا وبغيره لا يكون الا قابلا والقابل انما
هو قابل ان قيل له فاعل فبالمجاز وايضا العقل بعد الخلق
يدرك الخلق ويدرك نفسه ويبصرها عارفا بخالقه
لا قبله فمرتبة الامر ومعرفة الخلق بخالقه يكون بعد معرفة خالقه به كما علمت الاشياء

وانفس

وانفسنا وعرفنا خالقنا وخالقها والا لما هو كنت كنزا
مخفيا وغيره من الاخبار الصحيحة وهذا الكلام وان
خارجا عن قانون البرهان لكن افاد في هذا المقام ما
يفيد البرهان اقول قد عرفت مرارا انه لا معنى لقوله
العقل بفاعليته يكون علة وفاعلا للهيولى بالذات الا
اذا قيل ان فاعليته هو العلة فالعقل حينئذ ليس بعلة بل
دونه وهو اي العقل لا يكون باعتبار الامكان والوجوب
فقط ولا باعتبار التعقل والادراك بل في ذلك ان كان
فبالعرض وبالذات يكون فاعلا بفاعليته ليس بمستقيم
الا اذا كان المآل ما قلناه وايضا يفهم ان العقل في مرتبة
الامر ادراك كما يفهم منه في فصل الجنس والفصل وقال هاهنا
انه لا ادراك له في هذه المرتبة وهذا ليس الا تناقضا في
القول وايضا ان العقل اذا كان مدركا يكون قابلا للادراك
وقد قال انه ليس بقابل الا الوجود وايضا بناء على اصوله
لا فرق بين رتبة الامر والخلق والحاصل ان سخافة هذا
المذهب لا يخفى على الحاذق والتمسك بحديث كنت كنزا
مخفيا غير مفيد لعدم دلالته على مراده ثم قال وبالجملة
العقل لا يمكن ان يكون فاعلا لامرين واحد ليس ولا واحد
منها متقدما على صاحبه بالذات بل كانت معا بالذات
اذ العقل يكون فاعلا بفاعليته وفاعليته لا يمكن ان يكون
كثيرة الوجه من الوجوه وفي العقل ايضا لم يكن جهات غير
مترتبة حتى كان بكل جهة فاعلا لامر لانها يستند
الى فواعل كثيرة غير مترتبة وفاعل العقل ليس بكثير بالاضافة

فالعقل لا يمكن ان يكون فاعلا لامور كثيرة غير مترتبة
بل كلما كان فاعلا بالذات سواء كان بذاته او بغيره لا
يمكن ان يكون فاعلا لامور كثيرة غير مترتبة اذ الفاعل بذاته
لما لم يكن كثيرا لا بالذات ولا بالعرض لم يكن فاعلا اولا لامور
غير مترتبة بالضرورة اذ الفاعل بغيره لما كان بذاته وصفاته
مفعولا وبفاعله يكون فاعلا لم يكن ايضا فاعلا لامور غير
مترتبة لانه لو كان كذلك لكان له اما فواعل كثيرة غير
مترتبة او جهات غير مترتبة والجهات ايضا يستند الى
فواعل كثيرة وهذا يستلزم كثرة الفاعل بذاته وهو ليس
بالضرورة فلا فاعل بالذات فيكون فاعلا لامور غير مترتبة
بل كلما كان فاعلا بالذات سواء كان بذاته او بغيره لا يمكن
ان يكون فاعلا لامور كثيرة غير مترتبة اذ الفاعل بذاته
لما لم يكن كثيرا لا بالذات ولا بالعرض لم يكن فاعلا اولا لامور
غير مترتبة بالضرورة اذ الفاعل بغيره لما كان بذاته وصفاته
مفعولا وبفاعله يكون فاعلا لم يكن ايضا لامور غير مترتبة
لانه لو كان كذلك لكان اما فواعل كثيرة غير مترتبة والجهات
ايضا يستند الى فواعل كثيرة وهذا يستلزم كثرة الفاعل
بذاته وهو ليس بكثير بالضرورة فلا فاعل بالذات فيكون فاعلا
لامور غير مترتبة الا ما كان فعله بالذات في مادة
او بتوسطها فانه قد يتكثر فعله بتكثر المادة كما
يتكثر ذاته بتكثرها وهو في نفسه مع قطع النظر
عنها لم يكن كثيرا الا ذاته كلا فعله اذا الكثير بالذات هو
المادة باعتبار الكمية وغيرها لم يكن كثيرا الا بها
والمادة ايضا مع قطع النظر عن السبعد لم يكن كثيرة ولا قابلة

بالذات

ولا قابلة بالذات لامور كثيرة لان كثرة القابل والمقبول
بالذات مع قطع النظر عن البعد يستلزم كثرة الفاعل — النظر
بذاته وهو لا يكون كثيرا بالضرورة اقول قد عرفت ان هذا
حق بالنسبة الى الصادر الاول واذا وجد هو يحصل
الامكان والوجود والوجوب فيحصل منه باقي الموجودات
وليس هذا العقل الذي هو الصادر الاول هو العقل
الذي جعله الصادر الاول وايضا قد عرفت ان العقل
صدر منه الهيولى والصورة معا وهما امران موجودان
معا متلازمان ولا يمكن تقدم الهيولى على الصورة بوجه
لان وجود الهيولى لا يتم الا بها لان فصلها القابل للصورة
وايضا في قوله العقل لا يمكن ان يكون فاعلا لامرين الى قوله
وهو لا يكون كثيرا بالضرورة باطل لان هذا غير متصور في العقل
الذي هو متقدم فانه لا يتصور تقدمه على شيء من الجواهر
في الذهن الذي هو ثانيه وقوله اذ العقل فاعل بفاعله
قد تقدم ما فيه وقوله وفاعله لا يمكن ان يكون كثيرا حق الا انه
على هذا التقدير يلزم التكثر فيه وقوله وفي العقل ايضا لم
يكن جهات غير مترتبة فيه ان فيه جهات غير مترتبة
لان الامكان والوجوب في الوجود في مرتبة واحدة فيه لان
العقل على ما فهمه ليس بعقل بدون الوجود ولا يمكن تقدم
الوجود منه في مرتبة وليس مترتبة ايضا وقوله اذ الكثير
بالذات هو المادة باعتبار الكمية غير مستقيم لان المادة
في ذاتها ليس بكثيرة والكم كثير بالذات لا بذاته كما هو قائل
وحال فيها فانه لو كان على ما قاله يلزم حلول الكثير بذاته
في الواحد بالذات وهو محال وايضا قد سبق بطلان كون الكم منشأ الكثرة

وايض الهيولى جوهر وفصلها القبول ولا امتياز عن العقل
الا بالقبول وهذا لا يستلزم صيرورتها قابلا لما لا يقتضيه
ذاتها بل ما يقتضيه حال من احوالها ثم قال ويلوح مما قلنا
ان العقل لا يمكن ان يكون كثيرا بالذات لا بالانواع ولا
بالاشخاص لان كثرة ما يمكن ان يتكثر بالانواع بكثرة
فاعله او قابله كما علمت في موضعه اقول هذا ايض ساقط
لعدم استقامته على اصوله كما علمت وايض انا نرى العقل
كثيرا بالاشخاص والانواع وليس ذلك بكثرة فاعله لانه ليس
بكثير ولا بكثرة قابله لانه واحد عنده ولا بكثرة الكم كما عرفت
فتكثره من اي جهة يمكن ان يكون والتكثر العرضي الذي قاله
فيه وفي الهيولى بل في جميع الجواهر قولا اوهن من نسج
العنكبوت وبهذا سقط باقي اقواله الذي افادها الى
قوله بالجملة ثم قال وليس للعقل قابل وفاعله ليس بكثير بالعرض
لا بالذات ولا بالعرض فالعقل ليس بكثير بالذات لا بالانواع
ولا بالاشخاص بل حقيقة واحدة وتشخص واحد بالذات
وكثير بالانواع والاشخاص بكثرة الجسم وفعله بالذات
ايض ليس بكثير بالانواع ولا بالاشخاص ايض لان فعله اولا
هو الهيولى وليس للهيولى قابل وفاعلها هو العقل وهو
ليس بكثير بالذات ففعله ايض ليس بكثير بالذات بل هو
ايض كثير بكثرة الجسم وكذلك النفس والطبع ليس ولا واحد
منهما بكثير بالذات اذ ليس لهما قابل بالذات وفاعلهما
هو فاعل العقل وفاعل العقل لا يكون كثيرا مطلقا فهما ايض
ليسا بكثيرين بالذات لكن لما تكثر فعلهما بتكثر المادة
والموضوع تكثر ذاتهما ايض بتكثر فعلهما بالانواع والاشخاص بالعرض

والهيولى

والهيولى لما كانت علة لكون الجسم والجسم كثير بالذات
فهي ايض كثيرة بكثرته بالانواع والاشخاص اقول هذا القول
ايض غير صحيح كما ذكر فتذكر وايض انه قد صرح هاهنا ان
العقل تشخص واحد ويكون ذلك عنده نفسا باعتبار وطبعا
باعتبار وبعد سقوط هذه الاعتبارات بالموت يصير
العقول والنفوس والطبايع المتكثرة المتمايزة بالمواد
المتكثرة المتمايزة بالكم واحدا فلا يتحقق في معاد
واخرة بلا امتياز ولا تكثر في النشاة الاخرة بين
تشخص وتشخص بل يصير الكل واحدا ولم يتحقق ثواب
وعقاب واشخاص بل هناك جوهر واحد هو العقل
وهو غير قابل للثواب والعقاب لو بقي والانسان
على اصله لم يتحقق هو ايض كما سيجيء ثم قال بالجملة العقل
واحد بالذات بفاعله الذي هو واحد بذاته وكثير بكثرة
الجسم وكذا النفس في الطبع والهيولى ايض واحد بالذات
بفاعله اقول هذا غير مستقيم ايض لان الواحد بذاته
الذي قال انه الباري الاول لا يستقيم على اصله لان الواحد
اما عين الذات اي عين الباري في هو لا يقول به واما
غيره فيلزم التكثر في ذاته وهذه الصفة ايض يرجع
الى السلب عنده فيئول الكلام الى ما قلناه سابقا وبطل
بهذا وحدة العقل بالذات وكذا غيره من الجواهر كما لا يخفى
وفيه بعد مجال كلام وبطل في باقي اقواله ولا نطول
الكلام بذكره وما كررنا انما هو بسبب تكراره في القول
ظنا منه انه التوضيح ثم بعد بيان صدور الموجودات
من الواحد بذاته ورجوعها الى التكثر اراد بيان المعاد والرجوع فقال

فعله العقل وفاعله هو الغاية بذاته والعقل بفاعله
فاعل للهيولى بالذات وبفعله الهيولى فاعل للصورة وبه
فاعل للاعراض والاحوال اللازمة للجسم ولاجزائه وانواعه
الاولية التى هى البسايط من الافلاك والعناصر وهو
بانه فاعل للهيولى يسمى عقلا وبانه فاعل للصورة يسمى
نفسا وبفعله للاعراض والاحوال اللازمة يسمى طبعا
وعند هذه المرتبة يتم صدور الموجودات واسطقساتها
من مبدعها ومكونها وبحركة اللازمة التى كانت من الاحوال
اللازمة لجوهر الفلك صار الطبع بالنفس ولاجلها اعلا
بمعنى المقولة فى مقابل الانفعال وصارت النفس بالعقل
ولاجله محركة والعقل بفاعله ولاجله صار مدركا وعاقلا
للاشياء ولنفسه وعارفا بفاعله وراجعا الى فاعله الذى
هو الفاعل والغاية بذاته فسبحان الذى بيده ملكوت
كل شيء واليه ترجعون اقول اولا ان الفاعل بذاته
غير صحيح لان الفعل من المقولة قطعا وذات
البارى لا يكون محلا للعرض ولا ذات العرض وثانيا
ان قوله والعقل بفاعله آه قد مر بطلانه وكذا قوله
وبفعله الهيولى فاعل للصورة وبه فاعل للاعراض آه وثالثا
ان قوله وهو بانه فاعل للهيولى يسمى عقلا غير مستقيم لان
العقل لا يتم وجوده بدون الهيولى لتوقفه على الفصل
الذى يتوقف وجوده على الهيولى وكذا النفس والطبع
ورابعا ان قوله وعند هذا يتم صدور آه غير مستقر على
الاستقامة التمام بالنهج المذكور كما عرفت وخامسا
ان قوله وبحركة الدائمة الى قوله فى مقابل الانفعال ان الجوهر لا يتبدل ذاته

بالحركة

بالحركة فبطل بهذا قوله وصارت النفس آه وكذا قوله والعقل
بفاعله آه وسادسا ان قوله ولاجله صار مدركا غلط لان
الادراك حال العقل ولا يتصور عقل هو غير مدرك وسابعا
ان فاعل العقل غير مدرك عنده فكيف يكون صيرورة العقل
بفاعله الذى هو غير مدرك وثامنا ان العقل والنفس
والطبع واجب الوجود عنده والواجب الوجود لا يتغير ذاته
فلا يصح رجوع الى النفس والنفس الى العقل والعقل
الى البارى الاول وتاسعا ان ذلك الرجوع لو صح لا
يصح فى العقل بالنسبة الى البارى فانه واجب الوجود والبارى
ليس بوجود ولا واجب الوجود فكيف يرجع الموجود الى ما ليس
بموجود فان ذلك لا يتصور الا برفع الوجود بل رفع المهية
والوجود كليهما وعاشرا ان رجوع العقل مثلا الى الله
برفع الوجود كما قلنا فاذا رفع الوجود يصير العقل لا شيئا
صرفا فان ذاته بدون الوجود ليس بشىء يرجع الى العدم وحا دى عشر
ان العقل اذا صار مدركا بفاعله يكون فى مرتبة
ذاته غير مدرك فلا يكون ما فرضناه عقلا عقلا وثانى
عشر ان قوله يرجع العقل الى فاعله ان اراد انه يصير خالقا
للعالم فذلك بديهى البطلان وان اراد انه فى تلك المرتبة
ينظر اليه نفسه دون غيره كما يقوله بعض الصوفية فذلك
ايضا لا يفيد فى مقام البرهان ولعل هذا القائل لم يعلم
من المعاد شيئا ولم يتفكر انه ما البانت على اختلاف
العقلاء فى يقول بعضهم بالتناسخ باقسامه وبعض آخر
ينفى المعاد الجسمانى كالشيخ وغيره وبعض بكليهما كالمتكلم
وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون ٥ والحمد لله رب العالمين تمت الرسالة
فى سنة ثمان وثمانون بعد الالف
فى دار السلطنة الاصفهان